Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN
in Darmstadt

1906

Siebenter Jahrgang — Heft 4

Inhalt:

Seite

Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2. Von Fr. Spitta . . . 281
The Gospel Commentary of Epiphanius. By F. C. Conybeare 318
Zur altrömischen Bischofsliste. Von H. Boehmer 333
Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8, 5—40. Von Hans Waitz 340

Miszellen:

Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Von Dr. Schläger 356
Nachtrag zu S. 82 ff. dieses Jahrg. Von Rudolf Sillib 358
Zur Taube als Symbol des Geistes. Von Eb. Nestle 358
Ein Gegenstück zum Gewölbe und zur Taube im Martyrium des Polykarp. Von Eb. Nestle 359
Eine nicht ausgenützte Quelle der neutestamentlichen Textkritik. Von Eb. Nestle 360
Ein neues Wort für das Wörterbuch des Neuen Testaments. Von Eb. Nestle 361
Die Stelle vom δειπνοκλήτωρ Mt 20, 28. Von Eb. Nestle 362

Titel und Inhaltsverzeichnis zum 7. Jahrgange liegen bei.

Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)
1906
Für Großbritannien und seine Kolonien:
Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, **London** W. C.
Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.,** 129—133 West 20th St., **New York**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 28. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 12. Dezember 1906

Hierzu 4 Beilagen: **1) Ensslin & Laiblin,** Reutlingen, betr. Preuschen, Kirchengeschichte. **2) Chr. Herm. Tauchnitz,** Leipzig, betr. Theologie — Philosophie. **3) Alfred Töpelmann,** Giessen, betr. v. Gall, Pentateuch der Samaritaner. **4) Alfred Töpelmann,** Giessen, Verlagsbericht No. 4.

Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2.

Von **Friedrich Spitta.**

1.

Die chronologischen Notizen.

Die paar kurzen chronologischen Notizen in den beiden ersten Kapiteln des dritten Evangeliums haben eine bis in die Gegenwart hinein fühlbare Bedeutung für Kirche und Theologie: auf ihnen beruht ein Teil der christlichen Festordnung, mit ihnen hängen eng zusammen die Fragen nach Zeit und Ort der Geburt Jesu. Die ganze Fülle der hier vorliegenden Probleme zu berühren, ist nicht meine Absicht. Dagegen liegt es mir an, herauszustellen, in welchem Sinne und zu welchem Zwecke der Verfasser der lukanischen Kindheitsgeschichte seine chronologischen Bemerkungen gemacht hat, da hierüber keineswegs Übereinstimmung bei den Auslegern besteht, und da die Differenzen in der Auffassung auch für gewisse, eben jetzt lebhaft verhandelte Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung nicht ohne Bedeutung sind.

Die Geschichte von der Ankündigung der Geburt des Johannes beginnt 1, 5 mit dem chronologischen Datum: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, dem dann erst in 2, 1 f. die zweite Anknüpfung der Erzählung an den Verlauf der Weltgeschichte folgt: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. In welchem Verhältnis diese beiden Notizen zu einander stehen, kann erst herausgestellt werden, wenn die zwischen ihnen liegenden chronologischen Andeutungen in dem vom Erzähler gemeinten Sinn richtig erkannt sind.

Nachdem Zacharias von dem Dienst im Tempel in sein Haus zurückgekehrt ist, beginnt die Schwangerschaft der Elisabet; V. 24: μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, καὶ περιέκρυβεν

ἑαυτὴν μῆνας πέντε. Was der Verfasser mit der Bemerkung, daß Elisabet sich 5 Monate verborgen habe, bezwecken wollte, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Jedenfalls verbarg sie dadurch den Zustand ihrer Schwangerschaft vor den Menschen, der also erst im sechsten Monate allgemein bekannt werden konnte. Hiermit scheint es zusammenzuhängen, daß die folgende Mariageschichte V. 26—56, die Proklamierung der Maria als Messiasmutter durch Gabriel und Elisabet, mit der vorhergehenden eng verknüpft wird durch die chronologische Notiz ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ: Im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabet, da sie ihren gesegneten Zustand der Welt offenbarte und in Folge davon die Glückwünsche ihrer Freunde und Verwandten entgegennehmen konnte, ereignete sich die Verkündigung des Engels an Maria, die ihr sofort beim Besuch der Elisabet zum zweiten Male wunderbar entgegenklang. Wenn nun aber V. 24—26 vollkommen ausreicht zur Begründung des Besuchs der Maria bei Elisabet, dann ist es immerhin merkwürdig, daß Gabriel in V. 36 die Schwangerschaft Elisabets der Maria mitteilt, als etwas Neues; denn er zieht nicht bloß die wunderbare Tatsache, daß Elisabet in ihrem Alter noch schwanger geworden sei, heran als Parallele zu dem Wunder, das ihr verheißen ist, sondern berichtet auch, daß sie sich bereits im sechsten Monate befinde. So scheint diese Mitteilung des Engels das Motiv für den Besuch der Maria bei Elisabet zu wiederholen. Wir werden später sehen, wie V. 36 und 37 in noch anderer Beziehung Bedenken erregen. — Bei Elisabet bleibt Maria nach V. 56 gegen drei Monate, d. h. bis gegen die Geburt des Johannes. Die Geburt Jesu, des Kindes der Maria, wird dann C. 2 berichtet, ohne Angabe des bis dahin sich erstreckenden Zeitraumes. Die Erklärer aber bis zu den neuesten urteilen, die drei Monate des Aufenthaltes der Maria bei Elisabet bezeichneten das erste Drittel ihrer Schwangerschaft. Mithin lägen zwischen der Geburt des Täufers und Jesu nach Ansicht des Erzählers 6 Monate. Auf dieser Berechnung beruht die Distanz zwischen dem Weihnachtsfeste (25. Dezember) und dem Johannistage (24. Juni).

Ob wir damit wirklich den Sinn unsrer Erzählung richtig verstanden haben? Die Antwort darauf hängt zunächst ab von der Deutung der Szene im Hause der Elisabet. Noch J. Weiß bemerkt dazu: „Am wunderbarsten ist, daß nicht nur Elisabet die Mutter des Messias erkennt, sondern daß das Kind im Mutterleibe die Nähe seines Herrn fühlt und in frohlockende Erregung gerät.“ Auf den Wortlaut der Erzählung gründet sich diese Erklärung gewiß nicht; denn von der Gegenwart des noch ungeborenen Messias ist nirgends eine Andeutung zu

finden. V. 41 heißt es, als Elisabet den Gruß der eintretenden Maria vernommen, habe das Kind in ihrem Leibe gehüpft (ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς). Diese Begebenheit wird in V. 44 genau so von Elisabet wiederholt: ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. Daß dieses Hüpfen des Kindes ein Gruß für den anwesenden Messias gewesen sei, findet sich noch nicht einmal im Protevangelium Jacobi C. 12, wo der vorliegende Text folgende charakteristische Ausführung erhält: ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ βρέφος ἐσκίρτησε καὶ εὐλόγησέ σε.

Dagegen scheint die abgewiesene Ansicht einen Halt zu haben an V. 42: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Diese Worte scheinen vorauszusetzen, daß die Frucht des Leibes der Maria schon vorhanden gewesen sei. Das ist nun schon an sich unrichtig. Der Segen, mag er in der Form des Wunsches oder, wie offenbar hier, in der Form der Anerkennung des tatsächlich Vorhandenen ausgesprochen werden, kann sich ebenso wie auf das Gegenwärtige auch auf das Zukünftige beziehen. Deut 28, 1ff. wird Israel verkündigt, wenn es der Stimme seines Gottes gehorche, würden an ihm sich die folgenden Segnungen verwirklichen: εὐλογημένος σὺ ἐν πόλει, καὶ εὐλογημένος σὺ ἐν ἀγρῷ· εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου, καὶ τὰ γενήματα τῆς γῆς σου, τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων σου. Hier haben wir die genaue Parallele zu unsrer Stelle. Daß die gesegneten Leibesfrüchte, Feldfrüchte usw. in der Zeit des Ausspruchs des Segens noch nicht vorhanden waren, versteht sich von selbst. Aber das gilt auch von der Situation, in der Elisabet das Segenswort ausgesprochen hat. Wie schwer vollziehbar wäre die Vorstellung von einer bereits vorhandenen Leibesfrucht der Maria, da ihr erst unmittelbar vor dem Besuch bei Elisabet V. 31 verkündigt worden war: συλλήμψῃ ἐν γαστρί, ohne daß von einer Empfängnis die Rede gewesen, sodaß also bei Maria keinesfalls eine durch ihre Bewegungen sich kundmachende Leibesfrucht, kein eigentlicher καρπὸς τῆς κοιλίας vorhanden gewesen sein könnte, sondern nur der allererste Keim des werdenden Menschen. Wenn Elisabet die Leibesfrucht der Maria als gesegnet bezeichnet, so denkt sie dabei selbstverständlich an den von ihr zu gebärenden Messias. Dafür bleibt es sich völlig gleich, ob dieser durch göttlichen Beschluß der Maria als Sohn zugesprochen worden ist, oder ob bereits der erste zarte Anfang seines Lebens im Mutterschoß der Maria schlummert. Wenn Elisabet in V. 43 Maria bezeichnet als ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, so ist der Ausdruck unter allen Umständen proleptisch zu verstehen und

vergleicht sich dem, daß Adam nach Gen 3, 20 sein Weib Eva nennt, was der Erzähler deutet als „Mutter aller Lebendigen", oder daß Röm 4, 17 die Stelle Gen 17, 5 so zitiert wird: πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά cε (sc. Ἀβραάμ). Die Bezeichnung als Messiasmutter hat den Sinn, daß die Maria nach Gottes Rat den Messias gebären wird, nicht aber, daß sie soeben in den Zustand der solcher Geburt vorausgehenden Schwangerschaft eingetreten ist. Wenn die Anrede der Elisabet an Maria nur eine Wiederholung der gleichen Worte im Engelgruß V. 28 ist,[1] so sind diese dort, wo die Schwangerschaft ausdrücklich als etwas Zukünftiges hingestellt wird (V. 31: ἰδοὺ cυλλήμψῃ ἐν γαcτρί), doch zweifellos gebraucht mit Rücksicht auf das, was der göttliche Wille für Marias Zukunft bestimmt hatte. Damit ist angegeben, in welchem Sinne V. 42f. aufzufassen ist. Daß Maria vom Schriftsteller damals bereits als schwanger vorgestellt worden sei, ist also aus diesen Worten keinesfalls zu gewinnen.

Dagegen sprechen nun auch weitere Züge. Davon, daß Elisabet die Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung zu erleben begann, berichtet ausdrücklich 1, 24: μετὰ δὲ ταύτας τὰc ἡμέραc cυνέλαβεν Ἐλιcάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. Eine ähnliche Wendung in bezug auf Maria würde man vor V. 39 erwarten, wenn sie während ihres Besuches bei Elisabet bereits als schwanger vorgestellt sein sollte. Mehr noch: unter jener Voraussetzung ist es völlig unerklärlich, wie der Erzähler dazu gekommen sein sollte, 2, 5 noch einmal die Schwangerschaft der Maria zu berichten: cὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, οὔcῃ ἐγκύῳ. War Maria bereits 1, 39 ff. als schwanger vorgestellt worden, so genügte vollkommen die 1, 57 (τῇ δὲ Ἐλιcάβετ ἐπλήcθη ὁ χρόνοc τοῦ τεκεῖν αὐτήν) entsprechende Bemerkung 2, 6: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺc ἐκεῖ ἐπλήcθηcαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Hält es der Erzähler aber für nötig, vor diesem Satze noch zu bemerken, Maria sei schwanger gewesen, so kann er nicht der Meinung gewesen sein, seine Leser müßten seine Erzählung 1, 39 ff. so verstanden haben, daß Maria damals bereits gesegneten Leibes gewesen.

Dagegen spricht endlich, daß, während 1, 24 von der Elisabet berichtet worden ist, sie habe sich nach ihrem Schwangerwerden 5 Monate lang in der Verborgenheit ihres Hauses gehalten, Maria unmittelbar nach

[1] Genügender Grund dafür, in V. 28 die Worte εὐλογημένη cὺ ἐν γυναιξίν als aus V. 42 herübergenommen zu streichen, ist nicht vorhanden. Zu der überwiegenden äußeren Bezeugung kommt, daß die Antwort der Maria in V. 29 besser motiviert ist bei Beibehaltung jener Worte. Eine Streichung konnte aus der Erwägung stammen, daß die Bezeichnung Marias als γυνή erst nach ihrer Empfängnis am Platze sei.

ihrer Empfängnis ihr Haus verlassen und 3 Monate in der Fremde zugebracht haben sollte. Man sagt wohl, sie habe das Bedürfnis gefühlt, von der ihr gewordenen Botschaft der Elisabet Mitteilung zu machen. Allein davon steht nicht die leiseste Andeutung im Texte; das Motiv dafür findet sich vielmehr, wie oben bereits bemerkt ist, in 1, 24—26 angedeutet. Aber eben dieses macht es ganz unwahrscheinlich, daß sich Maria in demselben Zustande befunden habe wie Elisabet. Auch hier hat die weiterbildende Sage im Protevangelium Jacobi C. 12 offenbar unter dem Einfluß ähnlicher Empfindungen auch von Maria ein solches Sichverbergen ausgesagt, es aber erst auf den Besuch bei Elisabet folgen lassen: ἐποίησε δὲ τρεῖς μῆνας πρὸς τὴν Ἐλισάβετ, καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς. ἡμέρα δὲ καὶ ἡμέρα ἡ γαστὴρ αὐτῆς ὠγκοῦτο, καὶ ἔκρυβεν ἑαυτὴν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.

Der eigentliche Grund, weshalb man annimmt, daß Maria im Hause der Elisabet als schwanger erschienen sei, liegt nicht in dem Wortlaut der Erzählung vom Besuche der Maria, sondern in der vorangehenden Geschichte von der Botschaft Gabriels an Maria. Hier heißt es V. 34 f., daß die Jungfrau durch Wirkung heiligen Geistes schwanger werden sollte, und diesen Akt hat die alte Exegese durch das Wort des Engels bewirkt sein lassen, während andere an den Moment dachten, wo Maria sich bereit erklärt hatte, an sich den Willen Gottes geschehen zu lassen, V, 38. Ein irgendwie durchschlagender Grund, die Wirkung des heiligen Geistes nicht später eintreten zu lassen, ist nicht zu erkennen. Aber wichtiger noch ist, daß für alle diese Reflexionen die Voraussetzung fehlt, sofern die vom Herausgeber des 3. Evangeliums vorgefundene Geburtsgeschichte Jesu überhaupt nichts von einer Jungfraugeburt gewußt hat.

Es wird nötig sein, den Beweis für diese Behauptung noch einmal mit aller Deutlichkeit zu erbringen, um die Resultate der chronologischen Betrachtungen völlig sicher zu stellen.

Zunächst ist klar, daß die Botschaft Gabriels an Maria V. 30—33 nichts von jungfräulicher Geburt weiß, sondern sie geradezu ausschließt. Man vergleiche: ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς τοῦ ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος. Nachdem zuvor V. 27 berichtet worden war, Maria sei verlobt gewesen ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, ist doch die Rede des Engels nicht anders zu verstehen, als daß Maria durch Joseph

schwanger werden solle, zumal durch ihn, den Davididen, Marias Sohn den David als seinen πατήρ bezeichnen konnte. An der Tatsache läßt sich nicht rütteln, daß von der Maria Geschlecht in unsern Erzählungen nie die Rede ist, während Josephs Davidssohnschaft nicht bloß 1, 27, sondern auch 2, 4 ausdrücklich und geflissentlich hervorgehoben wird. Ebenso geflissentlich wird aber auch die Davidssohnschaft Jesus als des Messias hervorgehoben: 1, 32. 69. 2, 11. Unter diesen Umständen ist das Schweigen über die Herkunft der Maria ein argumentum e silentio gegen die jungfräuliche Geburt von stärkster Art. Daß υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται V. 32 nicht dafür spricht, weiß jeder Leser von Psalm 2, 7. Aber auch die Anspielung an Jes 7, 14 (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ) in V. 31: ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, hat nicht den Sinn eines wirklichen Zitates. Vor allem aber ist es unberechtigt, dieser Stelle denselben Sinn zu geben, der ihr in Mt 1, 22f. aufgezwungen ist. Daß die Anschauung von der jungfräulichen Geburt nicht in Jes 7, 14 ihren Ursprung hat, sondern in diese Stelle erst hineingedeutet ist von der auf heidenchristlichem Boden gewachsenen Vorstellung aus, hat uns Usener doch wohl ein für allemale klar gemacht. Weder der Grundtext, der überhaupt nur von einer jungen Frau redet (עַלְמָה), noch die Exegese der Synagoge weiß in Jes 7, 14 etwas von einer Jungfraugeburt. Mithin kann die Anspielung an diese Stelle in einem Zusammenhange, der geradezu jener Vorstellung widerspricht, sie nicht sicher stellen.

Nun ist aber davon ausdrücklich die Rede in 1, 35: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Hinge nicht unsere Frage so eng mit dogmatischen Interessen zusammen, man wäre sich wohl längst über 1, 34—37 einig geworden. Daß durch diese Verse auf das zarte Bild der Geschichte von der Botschaft Gabriels an Maria, rein ästhetisch betrachtet, ein entstellender Flecken gekommen ist, werden die meisten schlichten Bibelleser instinktiv empfinden. Daß die Maria, die V. 38 so demütig und keusch antwortet: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου, γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου, sich an der Himmelsbotschaft nicht still habe genügen lassen, sondern dem Gabriel Anlaß gegeben, sich über den Vorgang einer Zeugung ohne Manneszutun zu verbreiten und den wunderbaren Vorgang durch Berufung auf die Schwangerschaft des erstorbenen Leibes der Elisabet plausibel zu machen, das bringt einen störenden Zug in die Erzählung. Die Einrede der Maria 1, 34:

πῶc ἔcται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώcκω, entspricht ganz derjenigen des Zacharias 1, 18: κατὰ τί γνώcομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεcβύτηc καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖc ἡμέραιc αὐτῆc. Aber während dieser 1, 20 eine Strafrede wegen seines Unglaubens erhält (καὶ ἰδοὺ ἔcῃ cιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενοc λαλῆcαι ἄχρι ἧc ἡμέραc γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίcτευcαc τοῖc λόγοιc μου, οἵτινεc πληρωθήcονται εἰc τὸν καιρὸν αὐτῶν), so wird Maria 1, 45 wegen ihres Glaubens selig gepriesen: καὶ μακαρία ἡ πιcτεύcαcα ὅτι ἔcται τελείωcιc τοῖc λελαλημένοιc αὐτῇ παρὰ κυρίου. Es ist schwer, einzusehen, inwiefern Maria, was gläubige Annahme der Engelbotschaft betrifft, bei dem traditionellen Texte etwas vor Zacharias vorausgehabt haben sollte. Der offenbar von dem Erzähler gewollte Gegensatz zwischen dem skeptischen Zacharias und der demütig glaubenden Maria, kommt nur heraus, wenn die Einrede der Jungfrau 1, 34 und die ihr antwortende Engelrede 1, 35—37 späterer Zusatz sind. Dieses Urteil ist gänzlich unabhängig von der Stellung zur Frage nach der Jungfraugeburt. Von hier aus wird auch der Text des Cod. b verständlich, in dem Merx die älteste Form der Erzählung sehen möchte. Dort fällt der skeptische Einwand der Maria ganz fort; es schließt sich an die erste Engelrede unmittelbar die Antwort von V. 38 an, und dann erst folgt, durch kein anderes Wort der Jungfrau veranlaßt, die Darlegung des Engels in V. 35—37. Es ist merkwürdig, daß eine solche Tatsache auf unsere moderne Exegese so wenig Einfluß ausgeübt hat.

Der skeptische Einwand der Maria 1, 34 unterliegt aber noch weiteren Bedenken: Die Begründung der Frage πῶc ἔcται τοῦτο durch ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώcκω entspricht weder der Engelbotschaft noch dem, was 1, 27 der Erzähler über Maria und ihr Verhältnis zu Josef berichtet hat. Der Zweifel an der Möglichkeit, daß Maria die Mutter des großen Königs der messianischen Endzeit werde, erklärt sich doch daraus, daß Maria und Josef aus kleinen Verhältnissen und keine Glieder einer regierenden Familie waren, nicht aber daraus, daß Maria keinen Mann erkennt. Diese Tatsache kann nur den Übergang bilden sollen zu dem Bericht, daß Maria ohne Manneszutun aus Wirken des heiligen Geistes einen Sohn gebären werde. Daß Maria keinen Mann erkennt, reimt sich nun aber nicht damit, daß der Erzähler 1, 27 sie bezeichnet hatte als παρθένον ἐμνηcτευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωcήφ, es müßte denn mit diesen Worten ausgedrückt sein sollen, daß die Jungfrau Maria dem frommen Greise Josef übergeben worden sei, damit er ihre Jungfrauschaft bewahre. Das präsentische „da ich einen Mann nicht erkenne", kann nichts anderes bedeuten, als was die katholische Exegese darin findet, daß Maria über-

haupt sich des geschlechtlichen Verkehres enthalte; denn nur von diesem Gedanken, nicht von dem, daß Maria sich bis jetzt vom Umgange mit einem Manne frei gehalten hat, ergibt sich der Schluß, daß die in einer nicht näher bestimmten Zukunft erwartete Geburt eines Kindes von ihr etwas Unbegreifliches sei. Der Gedanke an eine ewige Jungfrauschaft der Maria ist aber ebensowenig vereinbar mit 1, 27, wo sie als dem Josef zur Ehe verlobt bezeichnet wird, als mit 2, 5, wo sie nach dem ältesten Texte geradezu als Josefs γυνή auftritt.[1]

Die Richtigkeit dieser Erwägungen wird durch die apokryphischen Evangelien bestätigt, in denen der Frage der Maria eine charakteristisch verschiedene Engelrede vorausgeht. So heißt es im Protevangelium Jacobi C. 11: Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ cυλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ, und Maria antwortet fragend: εἰ ἐγὼ cυλλήψομαι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος, καὶ γεννήcω, ὡc πᾶcα γυνὴ γεννᾷ; Die ganze Weissagung vom Messias ist geschwunden, und das Interesse für die Jungfraugeburt bestimmt alles. Noch instruktiver ist die entsprechende Partie aus dem Evangelium de nativitate s. Mariae, C. 9: Ne timeas, inquit, Maria, quasi aliquid contrarium tuae castitati hac salutatione praetexam. Invenisti enim gratiam apud dominum, quia castitatem elegisti. Ideoque virgo sine peccato concipies et paries filium. Hic erit magnus, quia dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrae. Et filius altissimi vocabitur, quia qui in terris nascitur humilis, in coelo regnat sublimis. Et dabit illi dominus deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis. Ipse quippe rex regum et dominus dominantium est, et thronus eius in saeculum saeculi. His angeli verbis virgo non incredula, se modum scire volens respondit: quomodo istud fieri potest? Nam cum ipsa virum juxta votum meum numquam cognosco, quomodo sine virilis seminis incremento parere possum. Der messianische Teil der Engelrede (Lc 1, 30—33) ist nicht gefallen; aber ihm gehen die Ausführungen über die jungfräuliche Geburt voran, an die dann Maria in ihrer Antwort direkt anknüpft in einer Weise, bei der von dem keuschen Zauber der Situation in Lc 1, 38 nicht das Geringste erhalten ist. Von dem Unterschied der Stimmung in dem biblischen und dem apokryphischen Berichte erhält man einen charakteristischen Eindruck bei dem Vergleich der Worte Lc 1, 38: εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη

[1] Vgl. A. Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift erläutert S. 189 f.

κυρίου, mit: tunc Maria manibus expansis et oculis ad coelum levatis dixit: ecce ancilla domini; neque enim dominae nomine digna sum. Das ἄνδρα οὐ γινώσκω wird vom Gelübde ewiger Keuschheit verstanden, und eben darauf beruht die Befähigung der Maria zur Empfängnis aus heiligem Geist. Interessant ist, wie der Verfasser beflissen ist, von der Frage der Maria den Schein des Unglaubens abzuwehren: ein deutlicher Beweis für das gute Recht unserer oben angestellten Beurteilung von 1, 34 in Verhältnis zu 1, 18. Hier hat man den konsequenten Versuch, die in Lc 1 unorganisch nebeneinander stehenden Züge zu einem einheitlichen Berichte zu verarbeiten. Dasselbe erkennt man an der Form, in der Justin M. in apol. 1, 33 die Anrede des Engels an Maria reproduziert: ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

Auf Grund dieser Ausführungen kann man Lc 1, 34f. nur beurteilen als einen Zusatz des Herausgebers des Evangeliums auf Grund von Berichten über die Geburt Jesu, die, wie der in Mt 1, 18—25, auf der Annahme von der Empfängnis Marias durch heiligen Geist beruhen. Es fragt sich nur, ob nicht auch V. 36f. zu diesem Zusatz gehört. Ich glaube, daß es sich so verhält. Denn es handelt sich auch dort um einen Fall wunderbarer Geburt, durch den der Maria das ihr geweissagte Wunder der jungfräulichen Geburt plausibel gemacht werden soll. Für das Maria in V. 30—33 in Aussicht gestellte Geschick, Mutter des Messias zu werden, war der Hinweis darauf, daß Elisabet noch in ihrem Alter von dem alten Zacharias schwanger geworden sei, ohne Bedeutung. Etwas anders wäre es gewesen, wenn ihr verkündigt worden wäre, das Kind, das Elisabet unter ihrem Herzen trage, sei seinem Vater durch Engelsbotschaft mit den Worten charakterisiert worden: προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον. Daraus hätte sich mindestens ergeben, daß Gott jetzt mit der Sendung des Messias Ernst mache, sodaß man allen Grund habe, die Davidssöhne darauf anzusehen, wer von ihnen Messias zu werden verspreche. Da Reflexionen solcher Art in 1, 36f. nicht vorliegen, und da diese Verse vorzüglich zur Erläuterung von 1, 34f. dienen, so wird man den ganzen Abschnitt 1, 34—37 als späteren Zusatz von der Hand des Herausgebers des Evangeliums anzusehen haben.

Gehört nun aber die ganze Ausführung über die jungfräuliche Geburt nicht der Originalschrift an, sondern ist ein Zusatz, wie das ὡς ἐνομίζετο

Lc 3, 23 in der lukanischen Genealogie Jesu, so bleibt nicht der geringste Anhalt dafür bestehen, daß der Erzähler der Meinung gewesen, die Empfängnis der Maria falle vor ihren Besuch bei Elisabet. Von allem zuvor namhaft Gemachten abgesehen, ist es bei dem Weibe des Josef ohne weiteres ausgeschlossen, daß sie die drei ersten Monate ihrer Ehe bei Elisabet zugebracht habe, und daß sie dann zurückgekehrt sei εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς; 1, 56. Wenn es 1, 40 von der Maria hieß: εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ, so konnte sie als Weib des Joseph nicht zurückkehren εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, sondern nur εἰς τὸν οἶκον τοῦ Ἰωσήφ.

Das Resultat unsrer Untersuchung ist also dieses, daß sich aus den chronologischen Daten für die Schwangerschaft der Elisabet, 1, 24. 26. 56 überhaupt kein Schluß gewinnen läßt für die Zeit der Schwangerschaft der Maria und der Geburt Jesu. Die Behauptung, nach der Ansicht des Verfassers der Kindheitsgeschichte falle die Geburt Jesu gerade ein halbes Jahr später als die des Johannes, ist unhaltbar. Allermindestens beträgt der Zwischenraum neun Monate. Aber in C. 1 liegt kein Grund vor, nicht noch über diesen Zeitraum hinauszugehen. Es wird sich fragen, ob sich nicht aus C. 2 andere chronologische Anhaltspunkte ergeben.

Die Geschichte von der Geburt Jesu beginnt 2, 1 mit dem chronologischen Datum: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Uns interessiert daran zunächst das Verhältnis zu den chronologischen Daten im ersten Kapitel. Es wird zu diesem in Beziehung gesetzt durch die Worte ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Die Wendung ist eine sehr allgemeine; immerhin wird man sich zu fragen haben, woran der Erzähler bei „jenen Tagen" gedacht hat. Meistens nimmt man an, er knüpfe mit 2, 1 wieder an 1, 5 an: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας. Allein das müßte doch irgendwie angedeutet sein. Wenn der Erzähler „jene Tage" näher kennzeichnet durch das vom Kaiser Augustus ausgegangene Besteuerungsgebot, so haben wir keinen Anlaß anzunehmen, er habe — wenn er nicht ausdrücklich das Gegenteil behaupte — diese Zeit als die des Herodes angesehen. Richtiger ist es, wenn man sagt, der Erzähler weise mit ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις zurück auf die vorhergehende Erzählung. Allein diese spielt sich nicht in einem eng begrenzten Zeitraum ab. Freilich, wenn die drei letzten Monate der Schwanger-

schaft der Elisabet mit den drei ersten der Maria zusammenfallen, so ist zwischen dem durch die chronologische Notiz 1, 5 festgesetzten Zeitpunkt und dem Ausgang des Ediktes des Augustus, das für Joseph und Maria der Anlaß zur Reise nach Bethlehem wurde, etwa der Zeitraum von einem Jahre anzunehmen. Anders steht die Sache, wenn in C. 1 von dem Beginn der Schwangerschaft der Maria, ja, von dem Vollzug ihrer Heirat mit Joseph noch garnicht die Rede gewesen ist. Da kann sich der Zeitraum, über den in 1, 5—80 berichtet worden ist, über Jahre erstrecken. Und tatsächlich tut er das, auch abgesehen von den eben gemachten Bemerkungen. Nicht mit dem Berichte von der Beschneidung des Johannes und den bei dieser Gelegenheit stattgehabten Ereignissen schließt das Kapitel, sondern mit der Entwickelung des Kindes und seinem Aufenthalte in der Wüste; V. 80: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ. Diese Zeit kann bei Feststellung des Sinnes von ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις umsoweniger außer Anschlag gebracht werden, als sie unmittelbar vor 2, 1 genannt wird, der Erzähler an sie also gerade zuerst gedacht haben muß.

Daraus würde sich dann zuerst ergeben, daß der aus C. 1 herausgelesene Altersunterschied von einem halben Jahre zwischen Johannes und Jesus eine Illusion war. Wie weit die 1, 80 beschriebene Entwickelung des Kindes Johannes fortgeschritten war, als Jesus geboren wurde, läßt sich aus der allgemeinen Darstellung nicht entnehmen. Jedenfalls reimt sich die Annahme eines größeren Altersabstandes Jesu von dem Täufer ausgezeichnet mit der Darstellung in den folgenden Kapiteln, in denen Johannes Jesus gegenüber als der ältere Mann erscheint.

Wichtiger noch ist der Schluß, daß unter diesen Umständen schlechterdings kein Grund vorliegt zur Annahme, der Erzähler habe für die chronologische Notiz 2, 1 noch eine Nachwirkung derjenigen von 1, 5 angenommen. Im Gegenteil, wie die Anknüpfung an die Ereignisse der Weltgeschichte in 3, 2 ohne weiteres einen neuen Abschnitt einleitet, so auch das gleiche Vorgehen in 2, 1, ohne daß ausdrücklich hätte gesagt werden müssen, Herodes sei einige Zeit nach der Geburt des Johannes gestorben, und der römische Kaiser bestimme jetzt über das jüdische Land. Der Name Augustus tritt an die Stelle des Namens Herodes. Das ist doch deutlich und für die Zwecke des Erzählers auch ausführlich genug geredet. Es würde nicht so leicht jemand an dem Gedanken gehalten haben, der Verfasser von Lc 2 sei der Ansicht, die von ihm berichteten Erzählungen hätten sich unter der Regierung des

Herodes ereignet, wenn nicht die Vorgeschichte des 1. Evangeliums ganz und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Bedingtseins durch Herodes entworfen wäre.

Daß eine Harmonistik um jeden Preis sich nicht dazu versteht, die Ansicht des Verfassers von Mt 2 über die Geburt Jesu zur Zeit des Königs Herodes bei dem lukanischen Bericht fallen zu lassen, ist begreiflich. Daß aber die Vertreter rein historischer Kritik denselben Standpunkt festhalten, ist mir unverständlich. Wie grundverschieden die beiden Vorgeschichten sind, hat sich bereits bei der Frage nach der jungfräulichen Geburt herausgestellt. Andererseits ist in den kritischen Kreisen ja auch keine Meinungsverschiedenheit darüber, daß eine Kombination der Geschichten von Mt 2 und Lc 2 eine Unmöglichkeit ist. Wie reimt sich die Geschichte von der Feindschaft des Herodes gegen den neugeborenen König, vom Kindermord in Bethlehem, von der Flucht nach Egypten und der durch die Furcht vor Archelaos bedingten Übersiedelung der heiligen Familie von Bethlehem nach Nazareth mit dem ungestörten Aufenthalte der aus Anlaß der Schätzung von Nazareth nach Bethlehem gewanderten Familie in Judäa, mit ihrem Besuch im Tempel zu Jerusalem sechs Wochen nach der Geburt Jesu und der unmittelbar daran sich anschließenden Heimkehr nach Nazareth? Es liegen hier zwei absolut unvereinbare Berichte vor. Die Punkte, an denen die Unvereinbarkeit am grellsten hervortritt, sind eben die, wo bei Matthäus die Ereignisse deutlich bedingt sind durch Herodes, bezw. durch Archelaos. Und nun soll man sich einreden, der Verfasser von Lc 2 gehe von derselben historischen Voraussetzung aus? In diese Anschauung kann ich mich nicht hineinfinden. Und noch weniger dahinein, daß man an einem der charakteristischen Differenzpunkte — nach Matthäus wohnen Joseph und Maria in Bethlehem, nach Lukas machen sie nur aus Anlaß der Schatzung des Augustus eine Reise dorthin — den Berichterstatter von Lc 2 anklagt, daß er die geschichtlich unhaltbare Ansicht vertrete, Augustus hätte bei Lebzeiten des Herodes sich einen Eingriff in die Steuerangelegenheiten eines rex socius erlaubt. Freilich, wenn man den Inhalt von Mt 2 gleichsetzt mit der „Überlieferung der palästinensischen Christen um 60—70" oder gar ihn ohne weiteres als „die christliche Überlieferung" bezeichnet (Zahn), so könnte man darüber stutzig werden, daß diese von dem Verfasser von Lc 2 ignoriert sein sollte. Doppelt verwunderlich wäre dies, da die ganze apokryphische Evangelienliteratur von Matthäus die Verknüpfung der Geburt Jesu mit der Person des Herodes übernommen hat. — Somit werden wir hier eben nicht vor

der ältesten Tradition stehen und haben keinen Anlaß, in Lukas die Überlieferung des Matthäus hineinzuinterpretieren.

Die ungünstige Beurteilung der Notiz von der Schatzung des Augustus, die der Anlaß für die Geburt Jesu in Bethlehem geworden, hängt ganz wesentlich von der Voraussetzung ab, daß der Verfasser von Lc 2 dieses Ereignis in die Lebenszeit des Herodes gelegt habe. Die Sätze, die Schürer[1] über die drei wichtigsten von seinen fünf Kapiteln über „Die Schatzung des Quirinius" gesetzt hat — „Ein römischer Census konnte überhaupt in Palästina zur Zeit des Königs Herodes nicht vorgenommen werden; Josephus weiß nichts von einem römischen Census in Palästina zur Zeit des Herodes; ein unter Quirinius gehaltener Census konnte nicht in die Zeit des Herodes fallen, da Quirinius bei Lebzeiten des Herodes niemals Statthalter von Syrien war" — scheinen auch mir unwidersprechlich zu sein. Aber ihre Behauptung wird gegenstandslos, wenn Lc 2 überhaupt nichts von einer Schatzung zur Zeit des Herodes berichtet.

Bei dieser Sachlage ist es die Notiz 2, 1 wohl wert, noch einmal ohne Voreingenommenheit auf ihren geschichtlichen Wert geprüft zu werden. Es scheint mir nicht gerade eine Äußerung besonderer Billigkeit zu sein, wenn man das ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην so besonders scharf betont und urteilt: „Von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Augustus weiß die Geschichte sonst nichts." Ganz recht. Aber will man dem Erzähler wirklich zutrauen, daß er hier von einem allgemeinen Reichscensus habe berichten wollen? Etwas Hyperbolisches haftet jenen Worten unter allen Umständen an, da ἡ οἰκουμένη ja nicht das römiche Reich, sondern die bewohnte Erde bedeutet. Solche Hyperbeln erhalten ihre selbstverständlichen Beschränkungen durch den Zusammenhang. Man sagt nun, die Beschränkung von ἡ οἰκουμένη auf die von den Römern beherrschte Welt sei durch den Hinweis auf den Kaiser Augustus von selbst gegeben. Das scheint mir voreilig geurteilt, da in V. 2 die Schatzung bestimmt wird nach der Zeit, wo Quirinius Prokurator von Syrien war. Das spricht doch wohl dafür, daß der Verfasser trotz πᾶσα ἡ οἰκουμένη an ein Ereignis gedacht hat, das von Augustus veranlaßt, den Statthalter von Syrien anging, bezw. das ganze unter seine Botmäßigkeit gefallene Land, das von Herodes beherrscht gewesen war. Nun wäre dafür allerdings πᾶσα ἡ οἰκουμένη ein ganz unpassender Ausdruck. Aber wenn Wellhausen und Nestle

[1] Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I. 2. Aufl. S. 426 ff.

mit Recht auf eine aramäische Grundlage des Lukasevangeliums hingewiesen haben,[1] so dürfte bei dem überaus stark hebraisierenden Charakter der Vorgeschichte hier diese Annahme vor allem ein Recht haben. Nun gibt die Septuaginta oft אֶרֶץ durch οἰκουμένη wieder (vgl. z. B. Jes 10, 23. 13, 5. 9. 14, 26. 23, 17. 24, 1. 37, 16. 18). Andererseits wird oft γῆ nicht von der ganzen Erde, also im Sinne von οἰκουμένη, gebraucht, sondern von dem in Frage kommenden Lande. So heißt es Lc 4, 25 von der Dürre zur Zeit des Elia: ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. Diese Worte hat man wiederholt auf die ganze Erde gedeutet, während sie sich doch offenbar nur auf das ganze Land beziehen (vgl. 1 Reg 17, 7; auch Lc 23, 44). Hat nun in dem aramäischen Original von Lc 26 אַרְעָא gestanden, so konnte wohl die Erwähnung des Augustus in V. 1 den Übersetzer auf die Wahl des Ausdrucks οἰκουμένη bringen, während er hätte übersetzen sollen πᾶσαν τὴν γῆν. Zufällig liest auch der sinaitische Syrer „die ganze Erde", während Delitzsch in seiner hebräischen Übersetzung gesetzt hat: אֶת־כָּל־יִשְׁבֵי תֵבֵל. — Vielleicht steht es mit der Stelle Act 11, 28 (Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου) nicht anders. Unter diesen Umständen scheint es mir ein sehr gewagtes Stück, auf Grund des ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην gegen den Verfasser der Vorgeschichte den Vorwurf zu erheben, er hätte hier von einem allgemeinen Reichscensus geredet und zeige sich somit geschichtlich nicht unterrichtet.

Freilich, bei der Annahme, daß der Erzähler von einer Steuer für das ganze jüdische Land, bezw. das ehemalige Herrschaftsgebiet des Königs Herodes, habe berichten wollen, scheinen sich die Schwierigkeiten nicht zu vermindern. Nach traditioneller, auf den Bericht des Josephus zurückgehender Annahme, hat die Schatzung des Quirinius im Jahre 6/7 n. Chr. stattgefunden, d. h. nach der Absetzung des Archelaos. Sie konnte sich da aber nur auf das nun unter unmittelbare römische Verwaltung kommende Gebiet des Ethnarchen, Judäa, Samaria und Idumäa, beziehen, nicht auf das ganze Reich, speziell nicht auf das unter der Regierung des Herodes Antipas stehende Galiläa. Der Ausdruck des Lukas weist also auf eine Zeit hin, wo das ganze jüdische Reich von einer Censusmaßregel des römischen Kaisers getroffen werden

[1] Vgl. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 35 ff., E. Nestle, Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lukas: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII, 260 f.

konnte. Dafür ist nur an die Zeit nach des Königs Herodes Tode zu denken, wo Rom die Teilung des Reiches unter Archelaos, Antipas und Philippus ordnete.

Gegen das Datum der Schatzung als im Jahre 6/7 n. Chr. protestiert auch Lc 3, 23. Dort heißt es von Jesus, nachdem er vom Johannes getauft war: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. Lc 3, 1 tritt der Täufer auf ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, also im Jahre 28/29 n. Chr. Geht man nun für die Taufe Jesu auch bis zum Jahre 30 hinab, so kommt, von 6/7 n. Chr. an gerechnet, für Jesus ein Alter von höchstens 24 Jahren heraus, wofür doch der Ausdruck in Lc 3, 23, selbst bei stärkster Betonung des ὡσεί, nicht zutreffend wäre. Mit der Annahme, Lukas vertrete dieselbe Ansicht wie Matthäus, wonach Jesus einige Zeit vor dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) geboren ist, läßt sich Lc 3, 23 ebensowenig vereinigen, da man von dort aus etwa zu einem Alter von 35 Jahren käme. Lc 3, 23 stimmt also insofern gewiß mit Lc 2, als beide Male die Geburt Jesu nach dem Tode des Herodes angesetzt wird.

Dagegen sprechen auch die beiden Personen nicht, deren Namen bei Lukas in Verbindung mit der Schatzung erscheinen, Quirinius und Judas der Galiläer. Daß Quirinius bereits in den Jahren unmittelbar nach des Herodes Tode Statthalter von Syrien war, steht fest,[1] auch wenn Josephus nichts davon berichtet. Ob er später (in den Jahren 6ff. n. Chr.) denselben Posten noch einmal bekleidete, kann hier nicht untersucht werden; jedenfalls würde der Ausdruck Lc 2, 2: αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, auf die erste Zeit des Quirinius hinweisen.

Auch in Act 5, 37 geschieht der Schatzung Erwähnung: ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν. Da Judas nach der wiederholten Angabe des Josephus aus der Gaulanitis, aus Gamala, stammte, so weist die Bezeichnung ὁ Γαλιλαῖος hier offenbar auf den Ort seiner Taten, Galiläa, hin. Somit scheint es sich bei der ἀπογραφή, die seinen Aufstand veranlaßte, um eine Maßregel zu handeln, die sich, gerade wie die Schatzung in Lc 2, auch auf Galiläa bezog. Eine solche ist aber im Jahre 6/7 n. Chr. undenkbar, da Galiläa damals unter der Regierung des Herodes Antipas stand. Das Gewicht des Zusammenstimmens von Lc 2 und Act 5 wird doppelt stark, wenn

[1] Vgl. Schürer I, 260.

man in Betracht zieht, daß der Verfasser der Vorgeschichte Jesu Lc 1 f. schwerlich mit dem von Act 5 identisch ist.

Somit stimmen alle lukanischen Berührungen unsrer Frage darin zusammen, daß die Geburt Jesu in die Zeit der Wirren nach dem Tod des Herodes falle, und daß eben dort die Schatzung des Quirinius zu finden sei.

Dagegen erhebt sich nun das Zeugnis des Josephus. Von einer Prokuratur des Quirinius über Syrien um 4—1 v. Chr. berichtet er nicht. Das bedeutet nichts, da sie durch römische Quellen feststeht. Von einem Auftreten Judas des Galiläers nach dem Tode des Herodes erzählt dagegen auch Josephus Ant. 17, 10, 5; Bell. Jud. 2, 4, 1, ganz detailliert und mit einer Schilderung, die sich in allen charakteristischen Punkten mit Act 5 berührt. Aber derselbe Judas erscheint noch einmal in der Zeit nach des Archelaos Absetzung in Judäa: Ant. 18, 1, 1; Bell. Jud. 2, 8, 1, und zwar so, daß er wie eine unbekannte Person neu eingeführt wird. Was von ihr berichtet wird, ist, verglichen mit dem ersten Bericht, ganz schattenhaft und keine wirkliche Parallele zu Act 5: er reizte das Volk zum Aufstand und Abfall, indem er es für verächtlich erklärte, wenn es den Römern Steuern zahlen und neben Gott andere Herren dulden wollte. Von einem Erfolge dieser Tätigkeit und von blutiger Unterdrückung eines Aufruhrs, wie Ant. 17, 10, 5 und Act 5 davon die Rede ist, weiß Josephus hier nichts zu berichten. Die merkwürdige Dublette eines zweimaligen Auftretens des Judas besitzt eine nicht minder merkwürdige Parallele an dem zweimaligen Erscheinen des Hohenpriesters Joazar. Nach Josephus Ant. 17, 6, 4 wurde dieser von Herodes kurz vor seinem Tode an Stelle des Matthias zum Hohenpriester eingesetzt, nach Rückkehr des Archelaos von Rom aber auf Anklage des gegen ihn revoltierenden Volkes wieder abgesetzt: Ant. 17, 13, 1. Nach Ant. 18, 1, 1 tritt, ohne Andeutung, daß eine bereits bekannte Person wieder erscheine, Joazar zum zweiten Male auf und beruhigt das Volk wegen der römischen Schatzung; nach Ant. 18, 2, 1 wird er dann aber wieder, veranlaßt durch die gegen ihn revoltierende Menge, von Quirinius seiner hohepriesterlichen Würde beraubt. Daß das seitens des römischen Beamten geschieht, dem er doch die besten Dienste geleistet, ist besonders auffällig.

Ich kann angesichts dieses merkwürdigen Dublettenpaares, zu dem Quirinius das dritte bilden würde, wenn seine Statthalterschaft um 4—1 v. Chr. von Josephus erwähnt worden wäre, mich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier dieselben Ereignisse zweimal berichtet worden sind. Dann kann aber nur der erste Bericht Vertrauen zu seiner geschicht-

lichen Sicherheit erwecken. Es ist anerkannte Tatsache, daß Josephus über den Zeitraum von des Herodes Tod (4 v. Chr.) bis zum Regierungsantritt des Herodes Agrippa (41 n. Chr.) ganz ungenügend unterrichtet und von schriftlichen Quellen verlassen gewesen ist. Es empfiehlt sich also von vornherein, den Berichten aus dieser Zeit mindestens mit so vieler Vorsicht zu begegnen, wie man sie den Schriften des Lukas gegenüber für selbstverständlich ansieht, in denen man doch auch Dubletten findet, die dem Herausgeber nicht zum Bewußtsein gekommen sind. Nun wird bei Josephus die Schatzung in Verbindung gebracht mit jenen Wiederholungen von Personen und Ereignissen aus der Zeit nach dem Tode des Herodes (Ant. 17, 13, 5. 18, 1, 2; 2, 1. 20, 5, 2. Bell. Jud. 2, 8, 1), somit muß man auch ihrer Datierung Bedenken entgegen bringen, zumal wenn die lukanischen Schriften an drei verschiedenen Stellen, die unter sich völlig selbständig dastehen, für die römischen Zensusanordnungen auf die Zeit um 4/3 v. Chr. und nicht auf 6/7 n. Chr. hinweisen. Es ist das Verdienst Zahns, den historischen Wert der Berichte des Josephus in der angegebenen Weise ins Licht gestellt zu haben, und je unbegreiflicher es mir ist, daß er auf diesem Wege zu dem Schlusse kommt, Jesus sei auch nach des Lukas Darstellung zur Zeit des Herodes geboren, und je peinlicher mir der Nebel ist, der bei ihm über dem historischen Wert von Lc 2 liegt, umso entschiedener muß ich aussprechen, daß ich seine Hauptbeobachtungen an Josephus zu widerlegen nicht imstande bin und mich nur darüber wundere, wie wenig sie in der theologischen Literatur berücksichtigt worden sind. Daß die lukanischen Berichte von Josephus abhängig seien und dessen Angaben nur in entstellter Form bringen, scheint mir ganz ausgeschlossen zu sein. Josephus aber ohne weiteres als den festen geschichtlichen Punkt anzunehmen und jede Abweichung von ihm von vornherein als mit den geschichtlichen Tatsachen streitend zu bezeichnen, dazu können doch eigentlich diejenigen nicht ihre Zustimmung geben, die mit Forschern wie Schürer ein mangelhaftes Unterrichtetsein des Josephus gerade über die Zeit nach der Absetzung des Archelaos annehmen.

Die Ungeschichtlichkeit der Darstellung des Lukas findet man weiter darin, daß nach V. 3 die Anfertigung der Steuerlisten nach Stämmen, Geschlechtern und Familien geschehen sei, was keinesfalls römischer Brauch und doch auch zur Zeit Jesu in Israel nicht mehr durchzuführen gewesen sei. Wir wissen zu wenig Sicheres über die Erhaltung der Stammeslisten,[1] als daß wir über letzteres ein sicheres Urteil abgeben

[1] Vgl. übrigens Euseb. hist. eccl. 1, 7, 13.

könnten. Eine Anbequemung an jüdische Sitte, wie sie gerade bei dem Abgabenwesen früher schon Cäsar geübt hatte, wäre sehr wohl denkbar, auch wenn sie mancherlei Unbequemlichkeiten mit sich brachte. Gerade wenn dieser Zensuserlaß nicht den definitiven Übergang des jüdischen Reiches in römischen Besitz einleitete, war eine Rücksichtnahme auf die jüdischen Gewohnheiten begreiflich. Aber freilich, so sehr man Anlaß hat, hier vor voreiligen Schlüssen zu warnen, so wenig sind wir doch auch imstande, die gegen 2, 3 erhobenen geschichtlichen Bedenken zu zerstreuen. Das ist ja aber auch gar nicht nötig, um die Sicherheit der Angaben in 2, 1 f. zu retten. Man sollte vielmehr mit dem populären Charakter unsrer Erzählung rechnen, die für an sich ganz sichere Daten Erklärungen bietet, die in ihrer Allgemeinheit nicht richtig sind. Eine diese Eigenart des Berichtes berücksichtigende Kritik wird vor allem die Frage aufwerfen, ob für die Eintragung in die Steuerlisten denn überhaupt nie die Anwesenheit des zu Besteuernden in seiner Heimat ein Erfordernis gewesen. Damit wäre allerdings das Verbindungsband zwischen der Schatzung und Josephs Reise definitiv durchschnitten. Daß dem jedoch nicht so war, zeigt die bekannte Verfügung:[1] Is vero qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est; agri enim tributum in eam civitatem debet levare, in cujus territorio possidetur. Bei der Ansicht des Erzählers, daß Joseph Davidide gewesen, ist die Annahme, daß er in Judaea, im Gebiet Bethlehems irgendwelchen Besitz gehabt habe, doch nicht so unwahrscheinlich. Daß dieser Fall in V. 3 (καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν) verallgemeinert worden wäre, liegt auf der Hand. Aber wenn man den Verfasser so peinlich beim Worte nehmen will, so muß man ihm auch die Ansicht zuschieben, daß keiner der zu Schatzenden sich in seiner Heimat befunden hätte und somit eine sehr wunderliche Völkerwanderung entstanden wäre, wo die Wandernden jedesmal vor leere Häuser gekommen wären, da deren Besitzer sich ebenfalls auf der Wanderung befunden. Schränkt man den Sinn des Ausdrucks dahin ein, daß nur die in ihre Stadt gegangen seien, die nicht bereits in ihrer Heimat gesessen,[2] so ist es doch keine so viel weiter gehende Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn nur diejenigen in ihre Stadt gezogen sind, die dort Versteuerbares hatten. Die ganze Vorstellung von der Völkerwanderung nach Bethlehem hat man phantasiereich in V. 7 hineininter-

[1] Vgl. Schürer I, 430.

[2] Vgl. Syr. sin.: „Jeder Mensch aber ging, um aufgeschrieben zu werden, auch von seiner Stadt ging er zu seinem Orte, damit er dort aufgeschrieben würde."

pretiert. Wenn es dort von Maria heißt: ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι, so hat man daraus gemacht, die Herberge sei so überfüllt gewesen, daß Jesu Eltern in einem Stall hätten Zuflucht suchen müssen, wo denn das neugeborne Kind in eine Krippe gelegt worden sei. Aber von einer Herberge findet sich nichts, noch weniger von einer Übersiedelung in den Stall, sondern daß sie ἐν τῷ καταλύματι, in dem Hause, wo sie Aufnahme gefunden, für das Kind keinen anderen Platz gefunden, als den Futtertrog. Bei dem κατάλυμα scheint der Erzähler an ein Haus gedacht zu haben, das für die jetzt auf dem Felde befindlichen Heerden bestimmt war. Im Testament Hiobs[1] wird C. 40 vom Weibe Hiobs berichtet: καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὴν πόλιν εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἐπαύλην τῶν βοῶν αὐτῆς τῶν ἁρπασθέντων ὑπὸ τῶν ἀρχόντων οἷς ἐδούλευεν· καὶ περί τινα φάτνην ἐκοιμήθη. Einen solchen Wohnort hat auch wohl der Erzähler von Lc 2, 7 gemeint. Aber daß er hierdurch die durch die Schatzung veranlaßte Überfüllung habe schildern wollen, ist eben so verkehrt, wie anzunehmen, es habe zur Charakterisierung der Armut der Familie dienen sollen. Das Motiv ist offenbar kein anderes, als daß der Davidssohn in der Stadt, wo sein Urahn als Hirte gelebt, auch unter hirtlichen Verhältnissen und von Hirten begrüßt sein Leben beginnt; in der Krippe sollen die Hirten nach der Weisung des Engels 2, 12 den Messias suchen. Wie weit hierin Legendenbildung zu erkennen ist, ist eine andere Frage, von deren Beantwortung das Urteil über die geschichtlichen Daten, an die sie sich angeschlossen, unabhängig ist.

Ganz fremde Gedanken schiebt man ferner dem Erzähler unter, wenn man an V. 5 die Bemerkung knüpft, Lukas erwecke den Schein, als sei Maria um der Schatzung willen genötigt gewesen, mitzureisen; eine solche Nötigung habe aber bei einem römischen Census nicht vorgelegen, bei dem die Frauen nicht persönlich zu erscheinen brauchten. Diese Annahme ist schon deshalb unhaltbar, weil in der Vorgeschichte Maria überhaupt nicht als Davididin erscheint, sondern wohl nach altkirchlicher Überlieferung als Levitin vorgestellt ist.[2] Jene Deutung unsrer Stelle liegt freilich schon im sinaitischen Syrer vor; aber aus ihm erkennt man auch, wie dann der Text gelautet haben müsse: „und auch Joseph stieg von Nasrat, der Stadt Galiläas, nach Judäa zur Stadt Davids,

1 J. Armitage Robinson, Texts and studies vol. V No. 1 p. 129.

2 Vgl. 1, 36; auch meine Schrift Der Brief des Julius Africanus an Aristides S. 44f.

die Bethlehem genannt wird, er und Mariam, sein Weib, die schwanger war, damit sie dort aufgeschrieben würden, weil sie beide aus dem Hause Davids waren." Die vom griechischen Texte charakteristisch verschiedene Wortstellung des Syrers zeigt schon, daß die Worte σὺν Μαριὰμ τῇ γύναικὶ αὐτοῦ, οὔσῃ ἐγκύῳ nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit ἀπογράψασθαι zu verbinden sind, sondern ein dem Bericht von dem Hinaufgehen des Joseph nach Bethlehem zum Zweck der Einschreibung nachträglich hinzugefügter Satz sind, der zu V. 6 überleiten soll: daß Maria gelegentlich der Anwesenheit Josephs in Bethlehem auch mit dort war, hatte zur Folge, daß ihr Kind in der Davidsstadt zur Welt kam. Auf die Frage, weshalb denn Joseph sein schwangeres Weib mit nach Bethlehem genommen habe, wenn dessen Anwesenheit zur Eintragung in die Steuerlisten nicht nötig gewesen, gibt es so viele Antworten, daß es keinen Sinn hat, sie hier zur gefälligen Auswahl vorzulegen.

Das Resultat unsrer Untersuchung der chronologischen Angabe in Lc 2, 1ff. lautet dahin, daß wir es hier nicht mit den präzisen Angaben eines Chronisten zu tun haben, sondern mit einer volkstümlichen Erzählung, in der mit naiver Freiheit die sicheren Daten der Geschichte behandelt worden sind. Dabei hat sich jedoch herausgestellt, daß die geschichtlichen Ereignisse keineswegs eine radikale Umgestaltung erfahren haben. Die geschichtliche Möglichkeit einer bald nach des Herodes Tode von dem syrischen Statthalter Quirinius angeordneten Schatzung des ganzen jüdischen Landes ist ebenso zuzugeben, wie daß bei dieser Gelegenheit ein jung verheirateter Mann mit seinem schwangeren Weibe von Nazareth nach Bethlehem reiste und daß dieses hier mit ihrem ersten Kinde niederkam.

Aber es fragt sich nur, ob die bloße Möglichkeit sich in diesem Falle zur Wahrscheinlichkeit erheben läßt. Die kritische Theologie sieht hier durchweg eine absichtliche Geschichtskonstruktion: Sah die alte Christenheit in Jesus den Messias, so stand von vornherein seine Davidssohnschaft sowie seine Geburt in Bethlehem fest. War nun nach sicherer Überlieferung Jesus in dem galiläischen Nazareth aufgewaschen, so mußte auf irgend welche Weise doch wenigstens seine Geburt in Bethlehem möglich gemacht werden. Und das hat der Erzähler zuwege gebracht durch eine überaus „packende Kombination" der Geburtsgeschichte Jesu mit den Ereignissen der Weltgeschichte. „In diesem Zusammentreffen (der Reise des Joseph nach Bethlehem) liegt für den Erzähler das eigentliche Pathos der Geschichte. Für das jüdische Empfinden gab es nichts Gehässigeres als die Steuereinschätzung durch die Römer, denn sie war

das deutlichste und verletzendste Zeichen der Knechtschaft; und so hat denn auch die erste derartige Einschätzung den blutigen Aufstand des Galiläers Judas entfesselt. Wenn nun gerade dies demütigende Ereignis dazu führen mußte, daß der sehnlichst erwartete Messias in der alten Königsstadt geboren werden konnte, so ist das eine wunderbare Fügung, von der hier staunend erzählt wird. Der Kaiser Augustus selber muß ein Dekret erlassen, durch das die Erfüllung der Weissagung ermöglicht wird." (J. Weiß.)

Durch die Weihnachtspredigten sind uns diese Gedankengänge sehr geläufig geworden, und man kann es unsern Homileten nicht verdenken, wenn sie in ihrem Sinnen über die Weihnachtsgeschichte zu solchen Reflexionen geführt werden. Aber unsre Kritik wolle sich doch nur nicht in die Selbsttäuschung begeben, als ob jene Reflexionen auch die des Erzählers von Lc 2, 1—7 wären. Von einem „Pathos der Geschichte", von einer „wunderbaren Fügung, von der staunend erzählt wird", finde ich in jenem überaus simpelen und unpathetischen Berichte nicht die leiseste Spur. Man merkt dort nichts davon, daß die römische Schatzung etwas Gehässiges für die Juden war; nichts davon, daß Augustus mit seinen der Welt geltenden Dekreten in den Dienst Gottes zur Erfüllung seiner Messiasverheißungen getreten sei. Solche Gedanken sind ja dem Verfasser der lukanischen Schriften keineswegs fremd; vgl. Act 4, 27 f.: cυνήχθηcαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά cου Ἰηcοῦν ὃν ἔχριcας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος cὺν ἔθνεcιν καὶ λαοῖc Ἰcραήλ, ποιῆcαι ὅcα ἡ χείρ cου καὶ ἡ βουλή cου προώρicεν γενέcθαι. Aber in Lc 2 wird nicht einmal die Weissagung Micha 5, 1 erwähnt, wie das Mt 2, 5 f. geschieht: mithin kann doch auch Augustus nicht als der unbewußte Vollstrecker dieser göttlichen Vorherbestimmung dargestellt sein. Es ist, wenn wir unser eigenes Pathos zuhause lassen, in Lc 2, 1—7 gar nichts anderes berichtet, als wie es gekommen ist, daß Jesus, dessen Eltern in Nazareth lebten, in Bethlehem geboren worden ist.

Das muß zunächst einmal mit voller Klarheit festgestellt werden, ehe ein Urteil darüber abgegeben werden kann, wie das Zusammentreffen der Schatzung mit Jesu Geburt in Bethlehem geschichtlich zu beurteilen sei. Wenn man letztere als eine aus Micha 5, 1 folgende Notwendigkeit ansieht, so bleibt jenes Zusammentreffen als absichtliche Dichtung völlig unerklärt. Der Dichter hatte es ja viel bequemer, wenn er, wie es in Mt 2 der Fall ist, die Eltern Jesu einfach zuerst in Bethlehem wohnen und später aus Furcht vor den Nachstellungen des Archelaos nach

Galiläa und Nazareth auswandern ließ. Hier bei Matthäus finden sich tatsächlich jene Reflexionen, die man ohne Grund in den Text des Lukas hineininterpretiert. Da erscheint das Geborenwerden in Bethlehem als notwendige Erfüllung der prophetischen Weissagung; da tritt auch der neugeborene König der Juden dem König Herodes gegenüber. Wie will man es nun gar erklären, daß Lukas die angeblich ältere Überlieferung von der Geburt Jesu zur Zeit des Königs Herodes verlassen und von den sinnvollen Deutungen dieser Geschichte nichts auf die neugewählte Situation übertragen habe. Was hat ihn überhaupt zu dieser Änderung Anlaß gegeben, wenn irgend welche erbaulichen Gründe dafür nicht begreiflich gemacht werden können?

Alle diese Erwägungen machen mir die Richtigkeit der Überlieferung, daß Jesus gelegentlich der Schatzung des Quirinius in Bethlehem geboren sei, wahrscheinlich. Daneben bleibt ja die Möglichkeit bestehen, daß die Bethlehemgeburt Jesu aus Micha 5, 1 hervorgewachsen, also christliche Dichtung sei. Es wäre das nicht der einzige Fall dieser Art. Ich halte es aber für angebracht, daß man auch einmal die entgegengesetzte Betrachtung in ihrer Berechtigung hervorhebt. Das AT ist nicht bloß der Anlaß gewesen zur Bildung mancher Züge in der Tradition von Jesus, sondern man hat auch die wirkliche Geschichte hinterher in der alttestamentlichen Verkündigung vorgebildet gefunden.

Bei der Frage nach der Geburt Jesu in Bethlehem wie nach der von seiner Davidssohnschaft hängt viel an der anderen Frage, ob er sich selbst für den Messias gehalten habe oder nicht. Hat ihn erst die christliche Gemeinde dazu gemacht, so wird sie es auch wohl gewesen sein, die ihm die Davidssohnschaft und die Geburt in Bethlehem zugeschrieben hat. Hat er sich selbst für den Messias gehalten, so fragt es sich, wie es bei ihm zu dieser Ansicht gekommen ist. Von dem Gefühl seiner innigen Verbundenheit mit Gott erklärt sich die Entstehung seines Messiasbewußtseins noch nicht. Dazu bedurfte es gewisser äußerer Voraussetzungen, die sein religiöses Bewußtsein in jene Richtung wiesen. Stammte er von einem Davididen ab, ja, war der in Galiläa aufgewachsene Knabe in der Davidsstadt Bethlehem geboren, so konnten solche Voraussetzungen von früh auf den Anstoß dafür geben, daß sich sein religiöses Bewußtsein messianisch entwickelte.

Aber das führt zu Fragen, die hier nicht zu Ende gebracht werden können. Ihre große Wichtigkeit mehr noch als das Interesse an dem Geburtsdatum Jesu wird es begreiflich erscheinen lassen, wenn ich so peripherische Punkte wie die chronologischen Notizen in Lc 1 f. noch

einmal untersucht und dabei diejenigen Momente hervorgehoben habe, die geeignet sind, einen voreiligen Abschluß der Untersuchung zu verhüten, selbst auf die Gefahr hin, daß man mich unter die „Apologeten" rechne.

2.

Die Hymnen.

Im einzelnen sind über die in den Anfangskapiteln des Lukasevangeliums auftretenden Hymnen — 1, 46—55. 67—79. 2, 14. 29—31 — mannigfach Untersuchungen angestellt worden. Ich selbst habe dem Lobgesang der Maria und dem der Engel ausführliche Studien gewidmet.[1] Der Widerspruch, den die erste derselben von manchen Seiten her erfahren hat, ist mir insofern wertvoll geworden, als er mir gezeigt hat, daß es, um zu sichreren Resultaten zu kommen, nötig sei, nicht eine dieser Dichtungen für sich zu untersuchen, sondern alle vier miteinander zu betrachten; vielleicht daß sich auf diese Weise manche Dunkelheit lichte, manche unsichere Möglichkeit zu einer hörenswerten Hypothese verfestige.

Für das Verhältnis der vier Dichtungen zu dem sie umgebenden Prosatexte können drei verschiedene Möglichkeiten angenommen werden:

1. Dichtungen und Prosatext sind zugleich mit einander entstanden; sie stammen aus der Feder desselben Schriftstellers.

2. Der Verfasser des Evangeliums, bezw. der Vorgeschichte in C. 1 und 2, hat die Dichtungen vorgefunden und sie zusammen mit der ihm bekannt gewordenen Überlieferung über die Jugendzeit Jesu zu einem einheitlichen Bericht verarbeitet.

3. In die unabhängig von den Dichtungen schriftlich fixierte Jugendgeschichte Jesu und seines Vorläufers Johannes hat der Herausgeber des 3. Evangeliums die vier Hymnen eingefügt, die ihm in dem großen Materiale vorlagen, das er für sein Sammelwerk benutzte.

Versuchen wir nun, ohne von einer im Voraus feststehenden Theorie über die Entstehung des 3. Evangeliums gefesselt zu sein, herauszustellen, welche von den drei Möglichkeiten sich durchführen läßt, ohne daß man sich genötigt sieht, den Tatsachen Gewalt anzutun.

---

1 Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabet: Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann, S. 61—94. — Die älteste Form des Gloria in excelsis: Monatschrift füt Gottesdienst und kirchliche Kunst X, 44—51.

Daß sich die erste Möglichkeit — der Verfasser des Prosatextes ist auch der der Dichtungen — bei dem Hymnus zur Geburt Jesu (2, 14) nicht durchführen läßt, dürfte feststehen, wenn meine Untersuchung über die älteste Form des Gloria in excelsis das Rechte getroffen hat. Es scheint dieselbe den neutestamentlichen Theologen ziemlich unbekannt geblieben zu sein. Sie ist weder von Joh. Weiß in dem von ihm herausgegebenen Erklärungswerke (Die Schriften des NTs neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. I. S. 396) benutzt, noch von Arnold Meyer im Theol. Jahresbericht über die neutestamentliche Literatur des Jahres 1905 zitiert worden. Das wird es rechtfertigen, wenn ich das von mir Gebotene nicht einfach als bekannt voraussetze, sondern es, soweit es nötig ist, hier reproduziere.

Eine noch immer nicht zum Abschluß gebrachte Streitfrage ist, ob der Engelgesang bei der Geburt Jesu — δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη [καὶ ἐν] ἀνθρώποις εὐδοκία[c] dreizeilig oder zweizeilig aufzufassen sei. Was die äußere Bezeugung betrifft, so gehört die dreizeilige Form vorwiegend dem Morgenland, die zweizeilige dem Abendland an. E. Nestle[1] urteilt, obwohl er in den Text seiner Ausgabe εὐδοκίας aufgenommen hat: „Ehe weitere Zeugnisse gefunden werden, würde ich es beim Nominativ lassen.“ Man kommt also auf rein textkritischem Wege nicht zum Ende. Noch viel weniger auf rein exegetischem: für die eine wie für die andere Form bringt man die treffendsten Erklärungen herbei. — Es ist mir immer sehr merkwürdig erschienen, daß man zur Lösung des Problems nicht energischer die Stelle herangezogen hat, die doch nach allgemeinem Urteil aufs nächste mit dem Gloria in excelsis verwandt ist, nämlich Lc 19, 38. Das Verhältnis der beiden Stellen zu einander wird eine Gegenüberstellung der Texte sofort klar machen:

Lc 19, 38	Lc 2, 14
ἐν οὐρανῷ εἰρήνη	. . . . .
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις	δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
. . . . .	καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
. . . . .	ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία

Die zweite Zeile aus Lc 19, 38 deckt sich mit der ersten aus Lc 2, 14, nur daß hier das καὶ fehlt und ein θεῷ hinzugetreten ist. Die zweite Zeile aus Lc 2, 14 hat ein gewisses Gegenstück an der ersten in Lc 19, 38, nur daß hier ἐν οὐρανῷ statt ἐπὶ γῆς steht. Dieses Verhältnis der beiden

[1] Einführung in das griechische Neue Testament. 2. Aufl. S. 223 f.

Stellen zu einander schließt die herkömmliche Annahme aus, daß Lc 19, 38 aus Lc 2, 14 genommen sei, aber auch die Wellhausens, daß Lc 19, 38 das Muster für Lc 2, 14 gewesen. Jede von den beiden so charakteristisch sich berührenden Stellen ist durchaus verständlich in sich selbst, und die erste Zeile aus Lc 19, 38 würde gar nicht dunkel erschienen sein und die Vermutung nahegelegt haben, daß sie irgendwie aus der zweiten Zeile von Lc 2, 14 gemacht worden sei, wenn man sich die richtigen Parallelen gegenwärtig gehalten hätte. Ich habe in meiner Abhandlung außer auf Henoch 71, 15; Testament Hiob C. 36 besonders auf das Kaddisch hingewiesen: „Es werde uns und dem ganzen Hause Israel ein großer Friede und Leben vom Himmel gegeben ... Derjenige, welcher Frieden in seinen Höhen macht, der wolle uns und dem ganzen Israel Friede verschaffen." Aus dieser Parallele erhellt zur Genüge, wie die beiden Sätze ἐν οὐρανῷ εἰρήνη und ἐπὶ γῆς εἰρήνη neben einander Platz haben, aber auch eng zusammengehören. Das führt aber zu dem Schlusse, daß wir in Lc 2, 14 und 19, 38 zwei verschieden begrenzte Zitate aus demselben Hymnus haben, in dem in einem Zeilenpaar auf die Seligkeit des Himmels hingewiesen wird, die in der messianischen Zeit sich auf die Erde herabsenken wird, wie davon das zweite Zeilenpaar zu reden weiß.

Ich sehe hier von weiterer Ausführung ab, die man zum Teil in meiner Abhandlung finden wird. Die oben gestellte Frage, ob der Hymnus Lc 2, 14 vom Verfasser des ihm umgebenden Prosatextes stamme, muß verneint werden, da wir es hier mit einem Fragment zu tun haben, von dessen beiden Zeilenpaaren das erste nur zur Hälfte mitgeteilt worden ist. —

Zu demselben Schluß kommt man, wenn man die drei anderen Hymnen, die offenbar in ganzem Umfange mitgeteilt worden sind, auf ihren Inhalt ansieht. Hat der Verfasser des Prosatextes auch die Dichtungen verfaßt, so versteht es sich von selbst, daß sie organisch aus der betreffenden Geschichte hervorwachsen; daß ihr Ausdruck durch die Erzählung bedingt ist, etwaige Dunkelheiten desselben durch die Erzählung aufgehellt werden.

Bei dem Lobgesang der Maria (bezw. der Elisabet) Lc 1, 46—55 ist das gerade Gegenteil davon der Fall. Von der δούλη τοῦ κυρίου 1, 38. 48 abgesehen, findet sich in dem ganzen Liede nichts, was auf das Erlebnis der Maria (oder der Elisabet) hinwiese. Ein Schriftsteller, der die Gedanken der betreffenden Frau auf Grund der von ihm berichteten Geschichte in einem Liede zum Ausdruck bringen wollte, konnte

einfach nicht auf die Schilderungen V. 51—53 verfallen. Die Berufung auf den Lobgesang der Hanna 1 Sam 2, 1ff., dem das Magnifikat nachgebildet sei, ist insofern ganz verfehlt, als von einer wirklichen Nachbildung nicht die Rede sein kann, und als kein kritischer Forscher der Ansicht ist, daß der Psalm der Hanna von demselben Schriftsteller verfaßt sei, auf den die Erzählung zurückgeht, in der er sich befindet.

Etwas anders steht es mit dem Lobgesang des Zacharias Lc 1, 68—69. Die Verse 76—79 passen ganz wohl in den Zusammenhang der Geschichte. Dagegen setzt das vorhergehende Stück die bereits erfolgte Erscheinung des Messias, des verheißenen Retters Israels aus Davids Hause voraus. Der Zusammenklang von V. 68 und 69 (εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ παιδὸς αὐτοῦ) mit der 15. Beracha des Schmone esre („Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hilfe. Denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage. Gelobet seist du, Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils") macht es vollends unmöglich Lc 1, 68f. anders als vom Auftreten des Messias zu verstehen. Daß man auf Erklärungen gekommen ist wie, daß Zacharias an das Embryo im Mutterleib der Maria gedacht habe, ist mir ein Beweis dafür, daß für jeden Vernünftigen eine weitere Diskussion über unsern Fall ausgeschlossen ist. Derselbe Schriftsteller, der erst in C. 2 von der Schwangerschaft der Maria und der Geburt des Messias berichtete, konnte kein Lied dichten, das bereits in C. 1 diese Geburt als der Vergangenheit angehörig hinstellt. Es ist wohl der Erwähnung wert, daß im Evangelium de nativitate s. Mariae C. 15 dem Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel Worte in den Mund gelegt werden, die wie eine Zusammenfassung des Benediktus aussehen: Visitavit deus plebem suam et implevit dominus promissionem suam. In diese Situation passen sie, in den Mund des Zacharias lange vor Jesu Geburt nicht.

Im Lobgesang des Simeon, der am besten in den Zusammenhang zu passen scheint, ist von dem jüngst geborenen Kinde, das der Greis auf seine Arme genommen, ja überhaupt von der Person des Heilands, nicht die Rede. Wenn Luther die Worte εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν μου übersetzt hat: „Meine Augen haben deinen Heiland gesehen", so liegt darin die deutliche Anerkennung der eben erwähnten Schwierigkeit. Und wenn es nun von dem erschienenen Heile heißt: ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, so paßt das auch ohne Umdeutung nicht auf das vor sechs Wochen in tiefer Verborgenheit

geborene Jesuskind. So bleibt auch bei der vierten Dichtung der Eindruck bestehen, daß Lied und Geschichtserzählung nicht aus derselben Feder stammen können.

Es fragt sich nun: Ist die die vier Hymnen einrahmende Geschichte so geartet, daß man sieht, der Erzähler habe sie auf die in seinen Händen befindlichen Dichtungen angelegt, oder kommt die dritte der oben angenommenen Möglichkeiten in Betracht, daß die Hymnen von dem Herausgeber des kanonischen Evangeliums in die ihm fertig vorliegende Erzählung eingefügt worden seien. In ersterem Falle dürfte man erwarten, daß bei aller inhaltlichen Unstimmigkeit zwischen Erzählung und Dichtung doch eine gewisse formelle Einheit erzielt worden wäre; im anderen läßt sich vermuten, daß es dem Herausgeber nicht immer gelungen sein möchte, in das feste Gefüge der fertig vorliegenden Geschichtsdarstellung die betreffende Dichtung so einzuschieben, daß das Gewaltsame der Operation verborgen bleiben konnte.

Am schnellsten läßt sich eine Antwort auf die gestellte Frage geben bei dem Liede des Zacharias, 1, 68—79. In der Geschichte der Namengebung des Johannes heißt es von Zacharias V. 64: ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. Diese Worte sehen wie eine Einleitung zum Psalm des Zacharias aus. Aber dieser folgt hier gar nicht, sondern erst nach den einleitenden Worten in V. 67: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων. Wenn der Erzähler bei Abfassung seines Berichtes schon im Auge hatte, ein ihm bekannt gewordenes Loblied des Zacharias einzufügen, so sollte man meinen, er habe etwa zu dem Zweck die Worte V. 64: ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν geschrieben, zumal das Lied beginnt mit εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. Hatte er aber erkannt, daß in ihm schon auf die Erscheinung des Messias Rücksicht genommen war, so mußte er versuchen, es an anderer Stelle, etwa hinter 1, 80 unterzubringen.

Wie erklärt sich nun die merkwürdige Stellung hinter 1, 67? Ich war früher der Ansicht,[1] die Tatsache, daß in 1, 68f. bereits die Erscheinung des Messias vorausgesetzt sei, habe den Herausgeber des Evangeliums veranlaßt, den Lobgesang des Zacharias nicht in die Geschichte von der Beschneidung des Johannes einzufügen, sondern in den

---

1 Theolog. Abhandlungen S. 72.

Bericht von der Jugendzeit des Vorläufers Jesu, wobei die Möglichkeit gegeben sei, daß damals Jesus eben schon geboren gewesen sei. Allein was V. 65f. steht, ist doch kein Bericht von des Täufers Jugend, sondern von dem Eindruck, den die Ereignisse bei Johannes' Beschneidung auf die Nachbaren und die Bewohner des judäischen Gebirges gemacht haben. Der Bericht von der Entwickelung des Kindes liegt erst in V. 80 vor: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ. Überdies findet sich weder in V. 65f. noch in V. 80 eine Andeutung des Gedankens, auf den die Einfügung des Psalmes beruhen soll, daß nämlich der Messias unterdeß tatsächlich erschienen sei. Somit bleibt von meinen früheren Erwägungen nur der Satz: „Daneben bleibt bestehen, daß das Benediktus völlig unvermittelt eintritt und den Bericht von der Geschichte des Johannes störend auseinander reißt."

Sieht man zunächst einmal von dem Zachariaspsalm V. 68ff. ab, so springt in die Augen, daß V. 67: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων, keineswegs, wie unsre Ausgaben und Übersetzungen des NTs vielfach angeben, einen neuen Abschnitt beginnt, sondern vielmehr eng mit V. 65 und 66 zusammengehört. Erstaunt über die Ereignisse bei Johannes' Geburt fragen alle, die davon gehört haben: τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται, καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. Wenn es dann von Zacharias (beachte die enge Verknüpfung mit καὶ!) heißt, er sei heiligen Geistes voll geworden und habe prophezeit, so ist doch wohl die nächstliegende Vermutung die, er habe über die Zukunft des Kindes prophezeit. Eine solche Prophezeiung findet sich nun nicht in V. 68—75, wohl aber in V. 76—79: σὺ παιδίον προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ κτλ. Anstatt anzunehmen, wie es z. B. Joh. Weiß tut, und wie ich es auch früher vertreten habe, daß in den Psalm des Zacharias V. 76f. später eingeschoben seien, um ein ganz allgemein gehaltenes Lied für die Situation in der Geschichte von Johannes dem Täufer passend zu machen, ist vielmehr zuzugeben, daß nicht bloß V. 76f., sondern V. 76—79 vortrefflich in die Situation passen und sich tadellos[1] an das einleitende Wort V. 67 und die damit zusammenhängenden Verse 65 und 66 anschließen.

Tatsächlich haben wir in V. 68—79 nicht ein zusammenhängendes Stück, in das der Herausgeber des Evangeliums einige Worte ein-

[1] Natürlich unter Beseitigung des καὶ und δέ, womit V. 76 sich an V. 75 anschließen mußte.

geschoben hat, sondern zwei von einander ursprünglich völlig unabhängige Stücke: einen Preisgesang auf die Erscheinung des Messias V. 68—75, und eine Prophezeiung des Zacharias über die Zukunft seines Kindes. Daß mit V. 75 voll und rund der Messiaspsalm abschließt, ist ebenso deutlich, wie daß V. 76—79 ein Stück ganz anderer Art ist als V. 68—75. Dieses ist ein an Gott sich richtendes Loblied, jenes dagegen eine Anrede an das Kind: also unter allen Umständen zwei heterogene Schriftstücke, für deren Zusammenfassung ich eine wirklich zutreffende Parallele nicht beizubringen wüßte. — Unter Annahme, daß V. 76—79 ursprünglich der Erzählung angehört hat, erklärt sich auch die Textvariante in V. 78. Statt des traditionellen ἐπεσκέψατο lesen dort ℵ*BL cop pesch syrsin arm (got, vielleicht auch einige Lateiner) ἐπισκέψεται. Man könnte nun freilich vermuten, das Futurum sei eine Korrektur, um diesen Satz für die Situation vor der Geburt Jesu passend zu machen. Aber dem Korrektor, dem solche Bedenken in den Sinn gekommen, hätte es doch vor allem angelegen, die Aoriste in V. 68 und 69 in Futura zu verwandeln; aber das dort stehende ἐπεσκέψατο hat nicht die Variante von V. 78. Somit wird das Futurum in V. 78 wohl ursprünglich sein und den Beweis vollenden, daß die Prophezeiung von der Zukunft des Johannes der Erzählung von Haus aus eigen ist, während der Psalm V. 68—75 erst in den fertigen Bericht, seinen Zusammenhang offenbar störend, eingeschoben worden ist. Daß er nicht hinter V. 64 steht, wird nun einfach dadurch erklärt, daß der ursprüngliche Text der Erzählung den Zacharias mit V. 67 redend einführte: So schien es dem Herausgeber geeignet, hier zuerst ein dem Zacharias zugeschriebenes Danklied zu bringen und dann seine Prophezeiung folgen zu lassen.

Auch bei dem Lobgesang des Simeon läßt sich herausstellen, ob die zweite oder dritte der oben genannten Möglichkeiten zutrifft. Hier sieht man aufs deutlichste, daß der ursprüngliche Text der Erzählung umgestaltet worden ist. Man kann das am besten von 2, 35 aus verfolgen, wo die Worte: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, schon in den Textausgaben vielfach als eine den Zusammenhang unterbrechende Parenthese behandelt werden. Sie sind an die Maria gerichtet. Ihr allein gilt nach v. 34: καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ, die Rede Simeons überhaupt. Das ist umso auffallender, als der Anlaß zu der Rede nach V. 33 durch das Staunen des Joseph und der Maria gegeben war (καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ), und als sie beide Objekt der Segensworte des Simeon sind nach V. 34: καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς

Cιμεών. Auf Grund dieser Beobachtung kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß ebenso wie V. 35[a] auch die Worte πρὸc Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ in V. 34 auf das Konto des Herausgebers des Evangeliums kommen. Wer der Ansicht ist, daß auch 1, 34—37 und das ὡc ἐνομίζετο 3, 23 derselben Feder ihren Ursprung verdanken, ist sich über das Motiv der Zusätze in 2, 34f. nicht im Unklaren.

Von hier erwächst auch ein Verdacht gegen die anderen Partieen unsrer Erzählung. Daß das Lied Simeons 2, 29—32 inhaltlich nicht aus unsrer Erzählung herausgewachsen sein kann, ist oben nachgewiesen. Seine formelle Einfügung in den Zusammenhang ist tadellos. Aber es ist doch sehr beachtenswert, daß sich bei Ausscheidung des Liedes und des einführenden καὶ εἶπεν zwischen V. 28: καὶ εὐλόγησεν τὸν θεόν und V. 32: καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖc λαλουμένοιc περὶ αὐτοῦ, genau das gleiche Verhältnis zeigt, wie zwischen 1, 64: καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν, und V. 65: καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺc περιοικοῦντας αὐτούc, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆc Ἰουδαίαc διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα. Daraus ergibt sich zum Mindesten, daß beim Wegfall des Simeonliedes im Texte nicht die geringste Lücke entstände und der offenbare Parallelismus zu der Geschichte von der Beschneidung des Johannes an einem weiteren Punkte charakteristisch zu Tage käme. — Bestätigt werden diese Worte auch, wenn man beachtet, daß der Satz V. 28: εὐλόγησεν τὸν θεόν, im Evangelium de nativitate s. Mariae C. 15 den Anlaß gibt zu dem oben (S. 306) mitgeteilten Lobspruch. Erst nachdem dieser mitgeteilt ist, folgt das Nunc dimittis mit folgender neuer Einleitung: et festinans adoravit infantem, et posthaec suscipiens eum in pallio suo adoravit eum iterum, et osculabatur plantas eius dicens. Unter diesen Umständen ist von den beiden angenommenen Möglichkeiten — Verwendung des Liedes durch den Verfasser der Geschichte; Einfügung des Liedes in die Geschichtsdarstellung durch den Herausgeber des Evangeliums — die zweite die wahrscheinlichere.

Bei dem Magnificat 1, 46—55, von dessen inhaltlicher Disharmonie mit der vorangehenden Erzählung schon die Rede war, erkennt man die Aufnahme in den bereits fertig vorliegenden Text der Erzählung deutlich an 1, 56: ἔμειναν δὲ Μαριὰμ cὺν αὐτῇ. Nicht bloß schließt sich diese Bemerkung inhaltlich eng zusammen mit dem Bericht von dem Besuch der Maria bei Elisabet und deren Begrüßung der Eintretenden V. 39—45, sondern die Anwendung des Pronomens für Elisabet ist nur verständlich, wenn unmittelbar vorher von dieser berichtet

worden war. Das schließt das Lied in V. 46—55 aus, auch wenn in V. 46 Elisabet wirklich als die Sängerin bezeichnet worden wäre; denn so persönlich die Rede der Elisabet in V. 42—45 ist, so unpersönlich der Psalm V. 46—55. Wenn Stage in seiner Übersetzung V. 56 wiedergegeben hat durch „Maria blieb etwa drei Monate bei Elisabet", so hat er damit richtig angegeben, wie der Schriftsteller sich ausgedrückt haben würde, hätte er selbst das Magnifikat in seine Darstellung aufgenommen.

An dieser Stelle unsrer Untersuchung ist es nicht möglich, an dem in die Augen springenden Parallelismus der drei Geschichten, in die die drei besprochenen Dichtungen durch den Herausgeber des Evangeliums (bezw. der Vorgeschichte) eingefügt sind, vorüberzugehen. In allen drei Fällen handelt es sich um eine vom prophetischen Geiste veranlaßte Verkündigung: in der ersten um eine solche der Elisabet über die Zukunft der Maria; in der andern um eine solche des Zacharias über die Zukunft des Johannes; in der dritten um eine solche des Simeon über die Zukunft Jesu. Der Bau dieser drei Geschichten ist so gleichartig, daß auch dadurch die in der Zachariaserzählung am deutlichsten nachzuweisende Störung des ursprünglichen Textes durch den Einschub des Psalmes 1, 68—75 den Schluß nahelegt, es werde sich in den beiden Parallelstücken mit den entsprechenden Dichtungen ebenso verhalten.

Es könnte nun scheinen, daß von hier aus die Ansicht von Elisabet als der Sängerin des Magnifikat neue Unterstützung bekommen würde, und ich leugne nicht, daß ich trotz meiner eingehenden Begründung der traditionellen Ansicht, dann und wann Neigung verspürt habe, der von mir bekämpften Ansicht beizutreten. Nicht als ob die von mir widerlegte Beweisführung Harnacks hinterher doch noch Eindruck auf mich gemacht hätte. Bei meiner Auffassung des Magnifikat, als eines erst durch den Herausgeber des Evangeliums in den Text aufgenommenen Stückes, sind die meisten Erwägungen Harnacks für mich gegenstandslos geworden. Es spitzt sich alles zu der Frage zu: Als was hat der Herausgeber das Magnifikat in den Text einfügen wollen, als ein Lied der Maria oder als ein solches der Elisabet. An sich ist es ebenso denkbar, daß der Psalm überliefert wurde als Äußerung der Elisabet wie als solche der Maria; auf beide Personen paßt er so gut und so schlecht wie das Hannalied auf die Mutter Samuels. Für Elisabet könnte nach den obigen Ausführungen sprechen, daß in den beiden Parallelerzählungen jedes Mal der weissagenden Person noch ein Psalm zugeschrieben wird. Aber für den Einschub eines Elisabetpsalmes an dieser Stelle, war für den Heraus-

geber nicht bloß der Parallelismus der Erzählungen der Anlaß, sondern vor allem das Vorhandensein eines der Elisabet zugeschriebenen Psalmes. Wir müssen nun, da uns über diese Möglichkeit kein Urteil erreichbar ist, aus der Stelle, wo der Psalm eingeschoben ist, zu erkennen suchen, wer nach Meinung des Herausgebers die Sängerin ist. Andere Erwägungen führen nicht zum Ziel: Sagt man, auf Elisabet passen die Worte 1, 48: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ, im Vergleich mit 1, 25: οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις, so spricht für Maria der Vergleich mit 1, 38: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου. Meint man, ein Lied der Maria müsse hinter der Verkündigung des Engels, also nach V. 38, eingeschoben sein, so scheint für ein Lied der Elisabet die Stelle hinter V. 25 erst recht passend. Was hätte nun aber den Herausgeber des Evangeliums veranlassen können, hinter einer Prophezeiung über die herrliche Zukunft der Maria einen Psalm einzuschieben, der von der der Prophezeienden selbst erwiesenen Machttat Gottes redete? Der Psalm schließt sich unmittelbar an den inbezug auf die Maria gesprochenen Makarismus: μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. Das ist für den Herausgeber der Anlaß gewesen, eine Äußerung des Glückes von Seiten der Maria einzufügen. Und wenn es im Psalm V. 48 heißt: ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί, so schien ihm das geradezu hinzuweisen auf die Szene, wo Maria zum ersten Male von Menschen, von Elisabet und dem Kinde, das sie unter dem Herzen trug, als Messiasmutter beglückwünscht wurde. Somit wird die weit überwiegend bezeugte Lesart in V. 46: καὶ εἶπεν Μαριάμ, doch wohl die älteste sein, und das sporadische Auftreten der Variante Ἐλισάβετ auf ein Schreiberversehen zurückgehen oder auf Reflexionen, wie deren oben einige abgewiesen worden sind.

Die Frage, ob die drei besprochenen Hymnen von Anfang an den betreffenden Erzählungen angehört haben oder ihnen erst später durch den Herausgeber des kanonischen Evangeliums eingefügt worden sind, ist, soviel ich weiß, bei dem Lobgesang der Engel 2, 14 überhaupt noch nicht aufgeworfen worden. So sehr hat man sich von Jugend auf an die holdselige Weihnachtsgeschichte und das in ihrer Mitte aufleuchtende Gloria gewöhnt, daß jene Frage in bezug auf den Lobgesang der himmlischen Heerscharen, wenn auch nicht als Vermessenheit, so doch als grobe Geschmacklosigkeit erscheinen müßte. Und doch wird es nötig sein, diesen Fall wenigstens in Erwägung zu ziehen, nachdem

festgestellt worden ist, daß das Gloria das Fragment eines nicht vom Verfasser der Geschichte stammenden Hymnus ist, und daß die anderen drei in Frage kommenden Erzählungen erst später eingefügt worden sind.

Ist erst einmal die Aufmerksamkeit wach geworden, so läßt sich ja auch garnicht verkennen, daß der Zusammenhang des Berichts keineswegs so selbstverständlich ist, wie er uns auf den ersten Anblick erscheint. Die Erzählung von dem Auftreten der jubilierenden Engelschar, V. 13 und 14, unterbricht ziemlich unmotiviert den Bericht von der Verkündigung des Engels an die Hirten und von dem Erfolg dieser Verkündigung. Von einem Eindruck der Erscheinung des Himmelsheeres auf die Hirten weiß V. 15 nichts. Wenn sie zu einander sprechen: διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεὲμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν, so bezieht sich das natürlich nur auf die Verkündigung des Engels V. 10—12. Die Fortführung der Erzählung in V. 15: καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, knüpft allerdings an den Bericht von der Erscheinung des Himmelsheeres an, aber die altlateinischen Zeugen (b c e ff² l q) haben: discessit ... angelus, also eine Wendung, die ihre Parallele hat in der ersten Engelverkündigung von dem Erscheinen des Messias 1, 38: ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος. Hätten wir es hier mit einer späteren Korrektur zu tun, so bewiese sie wenigstens, wie stark man V. 13 und 14 als eine Unterbrechung der Erzählung empfand. Aber es scheint, daß sie tatsächlich der Rest einer älteren Textgestalt ist.

Der sinaitische Syrer liest in V. 13: „und sofort sind bei ihm erschienen Kräfte und Engel des Herrn viele". Das dem „mit ihm" in der traditionellen Textüberlieferung entsprechende σὺν τῷ ἀγγέλῳ hat Blaß in seiner Textausgabe eingeklammert. Tatsächlich liest der Altlateiner b nur: et subito facta est multitudo exercitus coelestium. In a steht cum illis = σὺν αὐτοῖς; im Cod. 700: σὺν τῷ λόγῳ. Diese Varianten lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß die älteste Lesart von dem Syrer aufbewahrt worden ist, also „mit ihm = σὺν αὐτῷ". Hieraus erklärt sich die Fülle der Varianten: Das traditionelle σὺν τῷ ἀγγέλῳ setzt an Stelle des Pronomens das vermutete Nomen, den Engel der Verkündigung. Aus der Empfindung heraus, daß man nicht bei diesem, sondern bei den Hirten die Erscheinung des himmlischen Heeres berichtet zu sehen erwartet, korrigiert a σὺν αὐτοῖς und b streicht das unbequeme σὺν αὐτῷ vollends. Der Cod. 700 endlich findet in σὺν αὐτῷ eine Beziehung auf das Kind, den Fleisch gewordenen λόγος.

Auch Merx deutet das „bei ihm" des Syrers auf das Kind, von dem V. 10—12 die Rede gewesen. Daß diese Beziehung die nächstliegende ist, bedarf keines Beweises. Ob der Syrer selbst sie gehabt hat, ist allerdings die Frage; denn dann gehörte V. 13 und 14 mit zu der Rede des Engels der Verkündigung und in V. 15 müßte wie in den Altlateinern nur von diesem zu lesen sein, nicht aber „Nachdem diese Engel von ihnen gen Himmel gegangen waren". Freilich heißt es auch in V. 9: „es erschienen ihnen Engel", wonach also bei der Verkündigung selbst schon eine Mehrzahl von Engeln gegenwärtig gewesen sein müßte, und auf diese, nicht auf die Engel in V. 13 f., würde sich dann der Plural in V. 15 beziehen können. Es scheint aber, nach den Darlegungen von Merx, im syrischen Texte eine Korruption vorzuliegen, da in V. 9 auf „es erschienen ihnen Engel" der Singular folgt „da er stand". So liegt in der Tat die Vermutung nahe, daß ursprüngiich in V. 9 gestanden „es erschien ihnen der Engel" und daß der Plural in V. 15 vielleicht nur durch die Textverwirrung in V. 9 bedingt ist und also ursprünglich V. 15 gelautet hat wie bei den Altlateinern.

Nach dem Texte in ältester Form wäre also das Gloria kein Gesang der himmlischen Heerscharen für die Hirten, nachdem ihnen die Weisung geworden, sie sollten nach Bethlehem gehen und dort das neugeborene Christuskind ausfindig machen, sondern ein Gesang für das Christuskind selbst. Daß diese Verwendung des Liedes die einleuchtendere ist, beweisen die mancherlei freien Ausgestaltungen der Weihnachtsgeschichte, die Engelgesang an der Krippe erklingen lassen. Geradezu findet sich die Stellung des Gloria im Bericht von der Geburt Christi im Evangelium de nativitatae s. Mariae c. 13. Dort heißt es: et ibi (Maria) peperit masculum, quem circumdederunt angeli nascentem et natum adoraverunt dicentes: gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Der Hirtenszene geschieht daneben in folgender Weise Erwähnung: nam et pastores ovium asserebant se angelos vidisse in medio noctis hymnum dicentes: deum coeli laudate et benedicite, quia natus est salvator omnium, qui est Christus dominus, in quo restituetur omne regnum Israel. Diese Umgestaltung der Geburtsgeschichte geht offenbar auf die Überlieferung zurück, die in Lc 2, 13 cὺν αὐτῷ liest und das auf das neugeborene Kind bezieht, dem die Engel ihr Gloria bringen. Immerhin berührt das Zitat des Liedes in der Rede des Verkündigungsengels merkwürdig; oder sollte das nur die Folge des Ungewohnten sein? Merx hat die Sache so aufgefaßt, daß der Engelgesang von dem Verfasser verstanden worden wäre als Kennzeichen des Messias für die

ihn suchenden Hirten; Windeln und Krippe eigneten sich nicht dazu, es müsse vielmehr etwas hinzukommen, wodurch bezeugt werde, daß es sich nicht um ein gewöhnliches Kind handle, sondern um den Messias. Diese Erwägung scheint mir nicht zutreffend zu sein. Daß es sich nicht um ein gewöhnliches Kind handelt, dafür ist die Engelsbotschaft an die Hirten Zeugnis genug. In V. 12 handelt es sich nur darum, daß die Hirten wirklich das vom Engel gemeinte Kind finden; dazu bedarf es nicht noch einmal des Eintretens von Engeln. Überdies läßt sich jene Ansicht nur durchführen, wenn man mit Merx annimmt, der ursprüngliche Text habe nicht gelautet: sind erschienen ἐγένετο, sondern: werden erscheinen γενήσεται, und die Erfüllung der Voraussagung vom Erklingen des Gloria sei in V. 17 und 18 „durch eine Banalität ersetzt". Merx muß gestehen: „Aus welchen Gründen hier überarbeitet ist, bleibt undeutlich." Unter diesen Umständen ist kaum zu erwarten, daß seine sehr kühn mit dem Text umspringende Deutung Zustimmung finden werde.

Dann erhebt sich aber von neuem die Frage, weshalb der Bericht vom Erklingen des Engelsgesanges nicht in der Erzählung von der Geburt Jesu, also hinter V. 7, berichtet worden sei. Wäre die Erzählung aus einem Guß, so würde aller Wahrscheinlichkeit nach hinter dem Bericht von der Geburt Jesu und seiner Aufbewahrung in Stall und Krippe, V. 6f., erzählt worden sein, daß und was die Engel ihm gesungen hätten. In der Rede des Engels aber würde wohl eher vor als nach V. 12 kurz des Grußes der Engel gedacht sein. Diese Tatsache in Verbindung mit den Beobachtungen, die wir an den drei andern Hymnen gemacht haben, legt die Vermutung nahe, daß die Erwähnung des Engelgesangen wahrscheinlich erst durch den Herausgeber des Evangeliums in den Zusammenhang der Geschichte eingefügt worden ist. Weshalb er das nicht hinter V. 7, sondern hinter V. 12 getan, dafür weiß ich keinen Grund anzugeben. Das hierin sich zeigende Ungeschick ist aber unter allen Umständen eher einem Interpolator als dem Verfasser des einheitlichen Berichtes zuzumuten.

Was folgt aus alledem für den Ursprung der vier in Lc 1 und 2 benutzten Dichtungen? Daß wir hier die Anfänge christlicher Lyrik vor uns hätten, ist eine ganz unhaltbare Annahme. Wenn der Verfasser des Evangeliums in 19, 38 zwei Zeilen des Egelliedes dem jüdischen Volk beim Einzug Jesu in den Mund legt, so kann wenigstens er das von ihm zitierte Lied nicht für ein christliches gehalten haben. Die oben

erwähnte Verwandtschaft mit dem Kaddisch bestätigt den jüdischen Ursprung.

Was das Magnifikat betrifft, so enthält es anerkanntermaßen keinen Zug, der es über die Linie des Jüdischen hinausführen würde. Selbst eine christliche Bearbeitung in V. 48 kann ich nicht für wahrscheinlich halten. Eine Heldenmutter in der Zeit der makkabäischen Kämpfe hätte sich ähnlich äußern können.

Was den Psalm des Zacharias betrifft, so tritt er in eine ganz neue Beleuchtung, sobald man erkannt hat, daß er nur 1, 68—75 umfaßt, die Prophezeiung über die Zukunft des Johannes 1, 76—79 dagegen nicht dazu gehört. Zwischen diesen beiden Stücken tritt der Unterschied jüdischer und christlicher Darstellung ganz besonders deutlich hervor: Vergebung der Sünden, Errettung aus Finsternis und Todesschatten, Hinleiten auf den Weg des Friedens — das sind die messianischen Aussichten in der Prophezeiung 1, 76—79; Errettung von den Feinden durch das Horn im Hause Davids, das ist die rein jüdisch gefärbte Zukunftshoffnung im Liede 1, 68—75. Freilich dürfte es schwer sein, nachzuweisen, auf wen das κέρας σωτηρίας ἐν οἴκῳ Δαυείδ sich beziehen könnte. Ob „in Davids Hause" nicht bedeutet aus Davids Geschlechte, sondern nur in dem israelitischen Königtume, oder ob hier die Hand eines christlichen Korrektors sich zeigt? Ich wage nicht zu entscheiden.

Was endlich den Psalm des Simeon betrifft, so ist darin überhaupt von der Person des Messias nicht die Rede und auf die Jesu weist vollends garnichts hin. In der Art von Deuterojesaja wird eines Heiles gedacht, das Israel auf offenem weltgeschichtlichen Schauplatz zuteil geworden ist zum Zweck der Erleuchtung der Heiden und der Verherrlichung des Volkes der Verheißung. Für eine solche Äußerung hat die Zeit der israelitischen Freiheitskämpfe von Antiochus Epiphanes bis Pompejus oft genug Anlaß gegeben.

Aber nun fragt es sich: Wie kommt der Verfasser des 3. Evangeliums dazu, die vier jüdischen Lieder den betreffenden Personen in den Mund zu geben? Das erklärt sich doch wohl nicht allein daraus, daß sie ihm bekannt geworden sind, da ja nachgewiesen ist, wie die Psalmen der Maria, des Zacharias und des Simeon keineswegs gut in den Zusammenhang passen, in dem sie jetzt stehen. Man muß doch wohl annehmen, daß er sie kennen gelernt hat mit den Überschriften τῆς Μαρίας, τοῦ Ζαχαρίου, τοῦ Σιμεῶνος, vielleicht als Stücke einer Liedersammlung aus altchristlicher Zeit. Dabei ist es möglich, daß diese Namen wirklich diejenigen Personen bezeichnen, die in Lc 1. 2 auftreten,

und denen sie von der Urchristenheit in den Mund gelegt worden sind, ohne daß sie als die Dichter gelten könnten — analog dem, was uns in den Überschriften des alttestamentlichen Psalters begegnet. Möglich ist aber auch, daß jene Überschriften eine geschichtlich richtige Notiz bringen, daß aber die Verfasser mit den oft vorkommenden Namen nicht identisch sind mit jenen am Ursprung des Christentums stehenden Personen, und daß nur die Gleichheit der Namen dem Herausgeber zum Anlaß wurde, die Psalmen in der Vorgeschichte des Lebens Jesu zu verwenden.

Etwas anders muß es mit dem Gloria stehen. Wenn in Lc 2, 13f., wie wir nachzuweisen suchten, ein Zusatz des Herausgebers des Evangeliums liegt, so unterscheidet er sich von dem der drei besprochenen Psalmen dadurch, daß er ein neues Stück Geschichte mitbringt (V. 13), und daß er die Dichtung nicht ganz aufführt, sondern nur ein Zitat von drei Zeilen gibt. Das läßt vermuten, daß der Herausgeber hier den ihm vorliegenden Bericht ergänzt nach einer anderen ihm bekannt gewordenen Geburtsgeschichte, wie er ähnliches ja 1, 34—37 getan hat. Dem Ursprung des zitierten Liedes selbst weiter auf die Spur zu kommen, dient uns vielleicht die oben herangezogene Parallele Lc 19, 38. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß es sich an beiden Stellen um ein Lied handelt, das angestimmt wird beim Erscheinen des Messias: Lc 2, 14 begrüßen ihn damit die Engel bei seiner Geburt, Lc 19, 38 die Jünger bei seinem Einzug in Jerusalem. Nimmt man hinzu, daß die in den vier uns erhaltenen Zeilen geschilderte Glückseligkeit im Himmel und auf Erden ihre Parallelen hat an Stücken wie Psalm 72, so liegt die Vermutung nahe, daß wir es hier zu tun haben mit den Bruchstücken eines Königsliedes, in dem die Späteren eine Beschreibung des Glückes der messianischen Zeit sahen.

[Abgeschlossen am 31. Okt. 1906]

The Gospel Commentary of Epiphanius.

By F. C. Conybeare, Oxford.

The following text is taken from an Armenian codex preserved in the library of San Lazaro in Venice, written on paper in double columns in a small cursive hand on 322 pages in the year of the Armenians 1198=1750. The codex is entitled within as follows: "The book called of the blessed Epiphanius archbishop of Constantia in Cyprus. Homilies on the original text (?) of Genesis and on the gospel preachings according to Luke." The Armenian version is in the classical idiom of the fifth century, and is at least as old as Moses of Khoren who cites it in his history. Parts of it, e. g. the History of Joseph, are found in the twelfth century codex Paris. Anc. Fonds Arm. 44, of the Bibliothèque nationale. The frequent appeals to Jewish tradition and Jewish Rabbis as his source encourage us to suppose that the author of this work was really Epiphanius, although Armenian scribes have certainly interpolated it here and there. In the following pages I merely translate a few excerpts.

Fred. C. Conybeare.

On Genesis and Luke.

(The creation of man.)

(F. 25) . . . God the word took clay from mount Sion, called accordingly Sion the mother, and water from the brimming spring which ran down by the ravine of Gesameni, the Kedron, which king Hezekiah and the prophet and others afterwards laid waste, for they were often straitened by inroads of the gentiles, and they permitted a little (*scil.* of the water) to pass out which is now called Selowam, and is translated 'Sent' (*or* Apostle). But he also took fire from the effulgent sun's rays, and air from the holy-gleaming space which is near unto heaven's firmament, and with holy wind he mingled <it> of one weight, as also the elements in one measure. But it is also said to be one name, and is

named of wind and air. So with his divine hands he framed man, out of the five materials; and then out of his own godhead by afflation he endowed him with life, equipping and fashioning him with five senses, in essence like to God through grace, as indeed spake he that is the Lord of glory, Let us make etc. . . . . .

(F. 28.) And God said, It is not good for the man to be alone. And he forthwith laid a trance on him, at the spot where he was himself to sleep upon the cross for three hours. In like manner also the first father slept for three hours. And he took from the ribs on his right side the innermost (*or* lowest) one, which is the smallest of all; and he filled in beneath it flesh, and made it into a perfect woman, with divine and hidden mystery, just as today our body is formed by remaining in a mother's womb . . .

Now in three hours the Lord wrought this. And it was about the ninth hour of Friday . . . . . And he took Eva by the right hand, and led her to Adam, and with his divine right hand he laid Eva's in the right hand of Adam (ms. *Moses*), as the priests of holy church have learned to do . . . . . And again the Lord rested on the place of the holy cross, and made Adam rest on his right hand, and Eva on the right of Adam. And he raised his divine right hand and blessed them, and made Adam known unto Eva; and he melted with compassion for her, inspired thereto by divine passionless love, as today Christ for his bride the church. And he said, This now is bone of my bone and flesh of my flesh. She shall be called Life, for she hath been taken out of her husband. And he rose up and set them facing the east on his right hand, and opened the firmament of heaven unto them, laying his divine right hand on the head of Adam. And he again blessed him, bestowing on him the grade of priesthood and the dignity of kingship, and furthermore the spirit of prophecy. And God became their shelter and defence.

On Melchisedec.

(F. 56) Arphaksath begat Melchi father of Sedek, and Melchi begat Sedek. And when Sedek was 30 years of age, Sem besought for him of his fathers that they would allow him to follow him of his own will wherever he should go. And with secret intention by night they two took, as if loosing the yokes of asses, the precious relics of Adam and of

Eva. And they came to the land of Palestine which being interpreted is the place of the arena (*asparisi*) of battle and war.

And there they found amidst leafy trees, nigh unto Qapara, a cave dug naturally by the creator and by no man. For there was no man in this land, before the ark was brought thitherwards. And there in the cave they placed the relics of Eva, and with prayer committed them to God. But they took the relics of Adam, and went up into mount Sion, out of which were fashioned the first father and first mother. And Sedek said, Unto where Sem? And the name of the place was called Jerusalem until this day. And thence under God's guidance they came to the place of Salvation called Golgotha, because there they laid the skull of Adam. And the place was high up . . . and they prayed and entrusted the relics to God.

And Sem began to speak to Sedek and said: My son and my hope in the God of my fathers, thus hath it been commanded me by the Lord as we have done. And now again I speak by his command: that thou remain here and minister unto our holy father and mother, who were planned and made by divine holy hands of the creator, who for their sake made all creatures. . . And thou wilt receive as thou deservest from the most High anointing of priesthood and honour of kingship, being long-lived, as it were eternal, from generation to generation, until the Lord, the son of creation (*or* creatures) shall truly copy Thee. Thou art a priest for ever after the order of Melchisedec, and the Lord is on thy right hand.

. . And without sweat or labour thou shalt be fed by holy angels waiting on thee. Old age and sickness shall not come upon thee, but thou shalt remain, alive, glorious of God and through men praising and glorifying the creator, of our father Adam. But near the end of the world, in the days when shall be born of a holy virgin the maker himself of Adam, upon the relics of Eva, — in that very watch of Salvation shat thou be gathered unto thy fathers, the angels of God passing on thy holy spirit sweetly and not with bitterness. And do thou my son lay up in thy mind all I have told thee.

But he stood before him bowing his head, and listened, and shed tears, and tried to stifle his tears, but could not. But the father Sem said to him, Why thus bitterly weepest thou, my son? I know that for lack of fathers and home and brethren thou doest so. And he said: Yea, but I will do the commands of my creator sevenfold more than of father and mother. And Sem blessed him with God's blessing, and they

raised him up and set him before the relics of Adam, and they adored and kissed the holy spot and the relics, and with great bulwarks they surrounded it . . . And Sem kissed him and embraced him, and with tears bedewed the godlike countenance of the young Sedek, for in it imaged forth was seen Christ the son of God. And he blessed him 'Gods peace be with thee always, my son'. And he said: 'Amen.'

[Ibidem p. 66 of the Same. Called Rest (?).] Now in the reign of Antipatros of Ascalon whom Augustus, Cæsar of Rome, made king of Judæa, Zacharias was chief priest, son of Barek. There was a certain ruler faithful of the race and house of David named Joachim, and his wife of the tribe of Judah, and both were barren. And they entreated the Lord with much sollicitude and tearful prayers, and the Lord heard their prayers, and gave them a child a daughter. And they took her, the elect one as she was a gift from God's hand, and with all their family and intimacy they gave thanks to the Lord God of Israel, and reared her with great care and in the law of God according to the Lord's command. And when she was three years old, they carry her before the Lord, into the holy temple with gifts and offerings; and the high priests blessed her, and the aged Simeon did the same. And in her fifth year . . .[1] And after that Joachim died, father of Mary the holy virgin, and was gathered to his fathers. And when the holy virgin was eleven, again they carried her with great offerings into the Lord's house, and she was blessed alike by priests and chief priests; and they returned thence home, glorifying the God of Israel. And when her mother Anna died, the holy virgin was left an orphan without father or mother, having God for father, and the Lord was with her. "My father and mother left me, but my Lord received me". And Elisabeth took and carried her to her home, kept and nourished her, and ministered <to her> as to a temple of God. For Elizabeth was sister of her mother Anna. And since the virgin was vowed to God, Elizabeth and all her household took and led her with offerings to the holy temple as the law required. And the holy virgin was of eleven years and remained in the service of the Lord God of Israel in the midst of the temple from morn till eve, with prayers and also tears praying to the Lord for the peace and salvation of all the world, of Jews and gentiles. That this day and for ever she might ask the pardon of all the world, especially of faithful Christians. And she remained in the service of the temple of God for three years

1 The phrase is not finished in the MS.

joining an angelic life with her spotless soul, with the allholy trinity God,[1] whom she reconciled with all creatures. And she was herself fed by the holy angels. There were also other virgins vowed to the house of God; for ever since they heard the words of God spoken through Esaiah the Prophet, Behold a virgin shall conceive and bear a child, they began and kept guard and outpost thus; but there was none like to the holy virgin Mary. And her father was a son of David, and her mother of the house of David and of the daughters of Levi. And it was because of the kings and priests being providentially mingled with each other that they were allied in blood to one another. Wherefore the virgin Mary had the grace of priesthood and honour of kingship, but also she was much adorned by the spirit of the fear of God.

About the giving of the holy virgin into the temple of the high priest. So then when she was fourteen years old, the chief priest Zachariah began to think, and as he was struck dumb, he communicated in his own handwriting with the aged Simeon and with the chief priests and elders concerning the holy virgin Mariam, to give her into the keeping of a trusty man until the completion of her fifteenth year. For the Hebrews had a law handed down in the tradition of the elders, to give the bride into the house of the bridegroom, or for receiving the bridegroom into the house of the bride. And this according to the possibilities[2] of the households they did, in order that by seeing each other for one year they might salute and please one another; but in case they were not pleasing, the contract might he rescinded.

They took the same course for the virgin in whom God dwelled, and mustered all the presbytery[3] of the children of Israel from the twelve tribes, those whose lives they knew by testing; and in the name of the Lord God of Israel they cast lots. And it fell to the lot of the spotless and faithful man Joseph, who was also of the house and race of David, and he was honored by God with priestly dignity. And he had a wife Marim, sister of Anna mother of the virgin Mariam, out of whom he had begotten four sons and three daughters. And the virgin Mariam fell to the lot of guardianship of the Lord[4] by behest of the Lord. And he took and received her as if from the hands of God, and led her into his house. And there were with her Simeon and Joseph his

[1] Grammar lacks. [2] *or* capacities. [3] *or* senate. [4] ? Joseph.

sons, and Solome his daughter; and they walked in joy glorifying God. And Marim,[1] the wife of Joseph, when she beheld the daughter of her sister Anna, exulted and rejoiced, and said: If Anna my sister should today come to us from the dead. And she threw her arms around her and out of her unmeasured love shed tears and wept. And the damsel remained with unspeakable lowliness and joy and gentleness and waiting on all was their servant. But they all waited on her, as if out of fear and reverence for God. And Marem (*sic*) the wife of Joseph was near to bringing forth Jacob the less, and the virgin Mariam had been in the house of Joseph about eight days, when his wife bore Jacob, whom also they call the less; wherefore also at his conception Joseph and his wife had made a vow to God, not again to come together. For thus they spake: Seven (children) have we born, like Anna, after barrenness, and let this suffice us. So they left one another alone, and gave themselves up to the Lord God.

But we have heard from some that they said that Marem the wife of Joseph was also dead; but it was not so ascertained by us. However this (and) many things hard to understand we accurately learned from doctors of the Jews and ancient chroniclers, and them we have exhibited and set forth truly and surely; so that no one may waver here and there, and utter any thing harmful, and injure his soul.

So then as we have related about the God-taught and gentle virgin Mariam, how with unspeakable lowliness she waited on her mother's sister, and on the sucking child, Jacob the less; and she was touched to pity in her divine holy love for them. But also she neglected not, while so doing, the appointed and usual prayers to God at noon and eventide. For when she entered the house of Joseph, the first thing she asked for of her mother's sister was that she might have a place of prayer of her own apart from all. And she had a garden deeper than the apartment belonging to her; and this garden was shut in by a wall all round without and within, being near to a spring, whence entered within the wall water by a canal[2] to irrigate the flowers and trees of the garden; for the garden and flower plot were protected by doors and bolts, so that one entering in could shut them fast; but no one from elsewhere could enter in there, except the person within should open the doors. And Joseph had made it so because of his house and

---

1 *Maremay* in the Armenian, the genitive of Marim or Mariam equally.

2 *kayamir?*

his daughters. Marem sister of her mother Anna had appointed this place of prayer and repose for the holy and blessed virgin. And she regularly went in at dawn and eve to pray to the Lord God of Israel, entreating for peace and atonement of his creatures, yea and also for salvation of souls. But also she continually looked toward the lofty throne that passes understanding and comprehension, in divine vision, in holy and sober meditation, and outloud <she repeated> the prophetic words: *Have fear*, with supplication and tearful prayers, with arms outspread to heaven and gazing over against the temple of God. And again she would prostrate herself in the godlike image upon the ground, and say: My Lord and God, in whom wilt thou be pleased, who knowest all? As thou indeed hast said: I will have mercy on whom I will have mercy on, and will pity whom I will pity. So then have mercy and pity, and arise Lord in thy repose. Because it is time for thee to arise, for thy law is set at naught. So now awake in thy invincible might, and come to make us alive.

This and the like words to God, of the prophets, about the coming of the Word into the world, she had learned through the holy spirit; and she had them also written down, and knew it all, and in these (words) she sent up her prayers to God at dawn and eve.

So then on the sixth of april according to calendarial art, and according to the lunar numbering of the Jews on the tenth of the moon, the day on which they shut up the lamb hidden with divine mystery, whence also by supernal command these two met on one and the same day, on the sixth of April, and the tenth of the moon, and the image of the day is Kyriake, the lamb was shut up in the spotless womb of the holy virgin, he who took away and takes in perpetual sacrifice away the sins of the world. For the holy virgin Mariam[1] was at prayers in her garden of which above we spake. And she had with her skeins, scarlet and purple for making the veil of the temple; that when her prayers were ended, she might work and weave, and then she went out to draw water in a vessel for her needs; and shutting the door of the garden tightly from within she secured it, as aforetime was her custom, lest anyone should enter and hinder her prayers. And at dawn she began to pray to the God of Israel with tears and entreaties, and besought on her knees till the third hour of the Great Sunday. And as she thus prayed she exulted because she saw full opposite the Lord God of

[1] Spelled *Mrim*.

Israel who was in very truth. And as she prayed she fell on her face, fainting and in a swoon, as is written: My heart and my body swooned, God of my heart, my portion art thou, God eternally. And this prayer for our salvation she made with entreaty.

And she rose up and extended her holy arms cross-wise and said:

Lord God, who sittest upon the many-eyed cherubs and in songs of praise art exalted with never silent voices by all the choir of watchers who cease not from acclaiming thee holy, unto glory and praise of thy dread holy name. Harken now unto thy handmaid, an orphan without father or mother, for thou art father of the childless. So hear my prayer and remember the word of thy servant, my father David. Thus and the like from the holy prophecy of her father she recalled, not forgetful of the nature of God; for she had also learned the 150th psalm; and this and similar divine matters the holy virgin knew. For she knew all in spirit and in letter . . .

(The annunciation is then related in a conventional manner. Towards fixing its date Epiphanius recurs to the incident which befel Zachariah in the temple) . . .

(F. 74) Zachariah remained until the completion of the two feasts, twelve days, and it was on Tisri 22, on the fifth day of the week <that he fell dumb>, and on the Friday (*urbath*) he went home and came in to his wife Elisabeth and she conceived at eventide of Urbath the lightgiving torch which was to precede the sun of righteousness. So that from that day until Nisan, the 6th of April there are $5^1/_2$ months, a point set forth by the holy archangel when he said 'In the sixth month'. But it was also the 5500th year from the first man to the day on which the holy virgin received the annunciation from the holy Watcher of God. Consequently in the sixth age, do proclaim all teachers of Christ's church. Likewise the five and a half months were called six by the holy angel. The ages were also set down to be $5^1/_2$. And why was it proper so to be? Because on the sixth day God made Adam and builded Eva out of him. Therefore is all this marvellous mystery designed as it is. . . . .

It befell at the third hour, and the image[1] of the day was Kuriakê; but as some say the fourth of the week, though our conviction is otherwise, and why? Because on the Kuriakê God said, Let there be light, and on the same day of Kuriakê the increate light God the word chose to become created light from the virgin . . . .

[1] i. e. name.

(F. 84) And on the very day of the great Kuriakê at the third hour all creatures were saved, and freed from servitude of the enemy. Furthermore all the heavenly hosts received the fragrance of life, which once at the creation from Adam they had received. Likewise on the great and marvellous divine annunciation feast . . . .

(F. 85) Of the same. On the visit of the virgin to her kinswoman Elisabeth. Gospel according to Lc 1, 39.

Mariam arose in those days etc.

Why does the Evangelist so immediately relate her visit? For after the salutation of the archangel, when she became a tenement of God, she remained that day entire, filled with exultation and joy; and perceived herself through the same spirit to be purified from all necessities, and from the bodily affections, renewed[1] in some new way to the honour and glory of God the son. For hers was a miraculous and untranslatable matter which the beginningless word began to effect. Therefore on the third day the virgin desired to confirm still more surely the archangel's words, unto the sure and real faith of herself and of all who looked for the salvation of Israel. And she said in a sober and gentle voice to Marim the wife of Joseph, the sister of her mother Anna. My lady and mother, supplicate for mysake the Lord Joseph, that I may go to Jerusalem before you. For the feast of Zatik was near at hand, after a few days, and all Israel was to meet there. But the virgin was in haste, because of God's matter, a holy and hidden mystery. And she yielded to the prayers of the holy virgin and spake to Joseph, who listened and at once bade his two sons Simon and Jesse and his daughter Solome be ready to go with her. And they with promptitude went before, and the virgin came in haste on the second day at the ninth hour, and the image of the day was the third of the week. And the holy virgin entered God's temple and worshipped before the Lord God of Israel, with voice of thanksgiving; and those with her. And they went forth and came giving salutation from house to house. Because the city of Juda lies to the west of Jerusalem, and is in a mountain district, what today is named St. John, because the holy forerunner John was therein. And having entered the city of Juda they came to the house of Zachariah. . . . .

[1] *or* renewing.

(Here the codex leaves nearly 2½ columns blank, pp. 86 and 87. The magnificat and visit to Elisabeth are then explained at length) . . . .

(F. 95.) Wherefore Simon and Jôse returned after their father and mother and sisters, since they had all together come to the feast of Zatik. But the virgin and Solome remained with Elisabeth about three months . . . . Elisabeth beheld with the eye of faith as in a looking glass, the creator of all things coagulated in the virgin's womb in flesh. And therefore she told her, supplicatingly as if imploring, to go forthwith to Nazareth. So the virgin being gentle and lowly listened to her, and spoke to Solome, and they sent word to Joseph at Nazareth. And he sent Simon and Jôse. And they came and brought the virgin holy and their sister to their home, and she saluted them and bowed to the holy priest Zachariah, for he was still dumb. But he rose up and called with a gesture of his hand the holy virgin, and with pure divine love bade her farewell, and blessed her with tears . . . . And they went straight to their home, and when they approached Joseph and his wife Marem, he went forth to meet them with every one else, and they entered his house and rejoiced and thanked God. But the virgin would not at once sit down and rest, but went and entered her garden, where she received the tidings from the holy watcher, and fell to praying . . . .

Of the same. About the holy baptist.

(F. 106) This also is a mine of wisdom, that the testimony of the archangel (*sc.* to Joseph) be to us an assurance of our faith, and stop the mouths of the impious. For <she possessed> the by nature uncontaminated and unconfused channel (? *aṙu*) of blood, and was a sister of the just Joseph. For Anna mother of the virgin was daughter of Kleophas, and Joseph was brother of Kleophas. But the watcher called her *wife*, saying, Joseph, thou son of David, fear not to take unto thee Mariam thy wife etc. . . . . See how at once the just man did the bidding of the angel. When he heard he wavered, not for a second vision and a third wife,[1] but eagerly through his faith in God took unto himself his life.

(F. 107) When the just Joseph awoke from his inspired dream, he called his daughter Solome and Marim his wife, mother of Solome,

---

1 I feel sure neither of the text nor of my interpretation of it.

and burst into tears of unmeasured joy, and related to them his dream. And they came full of joy and glorified the God of Israel .... But after that the neighbours and inhabitants of the city of Nazareth saw that the eye of guardianship of Joseph and his household and sons over the virgin was changed, and her holy and spotless pregnancy became visible. Now the priests who dwelled in Nazareth hated the just and blessed priest Joseph .... and sent to Jerusalem as messenger Annas who in those days was a scribe and child in years. And he dwelled in Nazareth, but was afterwards chief-priest in Jerusalem .... They wrote separately to Zachariah and the aged Simeon and to Alexander the priest whe was old in wisdom, but a stripling in years, and they on hearing all this came in haste to the temple and summoned the presbyterate Scribes and Pharisees .... They read the letter borne by Annas, and wrote off to Joseph to take Mariam and come in haste .... and justify himself in the Lord's house as touching the holy virgin they had betrothed to him, as a deposit and not in wedlock .... And Joseph read their letter and arose in haste, and bade his sons and his daughter Solome and his wife Marem and the holy virgin .... and they came straight to certify the truth and the purity of the virgin; and entering the temple they worshipped and prayed. And the virgin had no misgivings, as she was spotless, but went boldly to the raised dais reserved for virgins .... (her prayer is given) .... And Elisabeth received them and took them to her house, which she had in Jerusalem, against her coming to honour the feasts. But the chiefpriest Hyrkanus who was in authority at Jerusalem and the chief priest Zachariah and the aged Simeon and the other scribes and pharisees and elders of Israel met and took counsel .... (The ordeal of water) .... Alexander took living water in an earthen pot and of the tithes of barley meal in a vessel of wood, and he came forward and called Joseph to him, and put on this hands the meal, and he himself had in his hand water, and he bared (F. 110) the head of Joseph and he asked him, Art thou pure and blameless as touching this virgin? .... (Joseph swears a long oath that he is, writes it on parchment and washes it in the living water) .... and he took earth, a handfull from the floor of the temple near the altar, holy soil, and cast it in the water; and he took the barley meal from the hand of Joseph and gave the water in the earthen jar to Joseph and placed the barley before the Lord near the altar. And he took a handfull of the barley meal, and laid it on the altar. And he turned to Joseph, and said to him, Drink, and if thou hast sinned before the

Lord, let this water and thy oath and the soil from the Lord's house be to thee for a curse and for death. And Joseph said, Be it so, be it so, and all said, Amen. And Joseph raised his eyes to God and said .... and he drank the water, and according to the order of the law they bade him go and ascend the hill of Olives; and he went down and then proceeded to ascend. And all the crowd of the city followed, and many others on the walls looked on..... And Joseph returned from the mount of Olives, descended and came resplendent and radiant as light; and a sweet odour exhaled from him and penetrated the Lord's house. He fell on his face and said with joy: At my crying out, thou heardest me, O God, according to my righteousness. And Alexander came forward and took him in his arms and kissed him, and hid his head. So did also the priests and elders and Simeon ....

(The virgin also drinks the water and triumphs under the ordeal. Then great rejoicings follow, and Elisabeth decks her out and all repair for a feast to Elisabeth's house) ....

(F. 113) But the virgin Mariam in that hour took the child prophet, and wept for love and kissed his face tenderly and would not be separated from him or go her way. So also Elisabeth took the little Jacob youngest son of Joseph, for he was only about a month old; and they were of the tribe of Levi and Juda, allied with each other according to the law as one in kinship .... and they returned to their city Nazareth .... and after two months was the census, and Joseph went up with all his household .... and when they reached Bethlehem, and the birth hour came for the holy virgin, they hastily entered a cave, for there was no room in the inn. And in the third watch of the night was born the word God man of the holy virgin upon the arms of the first mother Eva, and she was a virgin in conception and in parturition and without pangs .... and a cloud of light overshadowed the cave, and a sweet fragrance scented all the world, according to the annunciation of Gabriel to the holy virgin.

But until this moment was kept alive Melchisedek by behest of God, and he was at that time on mount Thabor, and his life had heen drawn out all those long ages and centuries according to the saying, Thou art a priest for ever in the succession of Melchisedech, and the Lord is on thy right hand. But he was not yet rown old, but like a youth was kept strong by supernal behest, he who is called without father, without mother, like the son of God, motherless in heaven by generation, and fatherless on earth by original birth. Wherefore in that very hour

the angels bore him off and set him down in the cave before the Word made flesh, while the latter still lay on the arms of Eva, and he had in his hands a censer of gold and a censer of silver, and a pure white linen cloth and three loaves of unleavened bread and a precious cup of wine incorrupt, and he worshipped before the Lord son of creation, and kissed the place on which the Lord was born, and then the feet and hands of the Lord in fear and trembling, upon the arms of Eva. And he bestowed on him who laid hands on him and made his the order of priesthood and dignity of kingship, as he had received it from him, and laid before him as offering the bread and wine and the utensils thereof, the flambeau giving light and the censer the perfume burner (?). And he himself stretched out his arms before the word of God the Father, and spake a prayer:

My Lord and son of the Lord, from God the Father and Lord from Lord, give rest to thy servant Sedek, son of thy servant Melchi, on this day, for now have I bestowed on thee thy high heritage on the very day in which I found thee faithful.

Now command thou my flesh to repose in dust, from which I was moulded, and my spirit to return to thee, and ever with the heavenly priesthoods to abide in spirit, and as thy priest for ever for the service of glory.

And he prostrated himself before the new-born king, kissing the earth. And the angels of God invested him with great honour, and carried him[1] .... near to the tomb of Moses. And handed over his holy spirit tenderly and advanced it near to the throne of glory, a priest of God eternally in presence of God. But his holy body was buried by angels near to the tomb of Moses unknown to any. And Melchisedek was gathered unto his fathers, as a man holy and faithful, and he truly died unto the refuting of the opinion expressed by some concerning him, and the book of the law fixed a place, as they were affrighted beholding the creator and the legislator ....

Ch. 18. On Lc 2 etc.

But there was also there (in Bethlehem) the grave of the first mother, who also had heard the solemn and immovable edict, With sorrow shalt thou bear children. But today came the child of a virgin by means of virginal birth to change the curse into a blessing ....

---

[1] *Igayi a vox nihili.*

(p. 119.) On the cave of Bethlehem.

Why was Bethlehem called House of Ephrath by the prophet? At the death of Sarah in all the land of Palestine Abraham had not the smallest holding nor a foot of earth .... But he sought in the region to buy for silver in Hebron a plot, and the cave which had been dug out of the rock for burial of his forefathers. And there he buried Sarah in the cave which is called Repetition. But Abraham himself, Isaac and Jacob and all of them, were buried there to this day. And it is near Bethlehem, which is why it was called after the name Ephron house of Ephratha, and Bethlehem after our translation and rendering is called House of Bread.

But we, longing to know the truth, took the trouble to consult the ancient and earliest chroniclers and doctors of the Jews, asking them why Bethlehem was called the House of Bread. And they told me the following, bestowing the knowledge as a great gift:

What time Jesu led Israel over Jordan and gave them for heritage the land of Canaan and Palestine, there was a youth of the tribe of Judah called Jôse who had taken much spoil, and with it a damsel of the gentiles whom from pity he slew not, but carried her off in holy wedlock to his home. And he talked with her of the faith of Abraham and of the God of Israel and law of Moses. And the damsel heard all and fell on her face and said: I believe in the God of Abraham. And Jôse led her to Jesu, and told him all, and Jesu was pleased and blessed him and also the damsel and bade the priests to act according to the law of Moses. And they gave the virgin who believed to the youth to wed, for he respected her person till he had wedded her, and curbed his desires. And Jôse received her from the hands of the priests and led her to the house of his father and mother. But before long his parents and kinsfolk opposed Jôse and insulted him over the damsel who believed, because she was of gentile race. But he wept and besought his father saying: Lead me where thou wilt and make me a house of a threshing floor,[1] and prepare me bread to eat and settle me there. And let me not be a reproach to thy family .... And Jôse went down and walked amid the leafy pine trees of Sikim, and found a cave where were laid the relics of Eva, just as it had been naturally dug by the creator; however he knew it not then to be the tomb of the first mother Eva.

And Jôse took a pick, and dug and enlarged it making it cut out

1 Or perhaps the sense is *House of possessing*.

of the rock, and he made it like a house, and on the right hand side he made a little manger for the use of his animals, that the damsel might have occupation and means of livelihood. And she went in and lived there, and said to her husband: Lo this is for me a house of eating bread and a dwelling place of peace. And the woman's name was Ephrat, and on the score of the woman's living in the cave, a city was built there, and the name was given it by the great Jesu, Bethlehem house of Ephrat, which is why in the ancestral tongue by translation Ephrat is called Fruitbearing. For in the place so named the virgin-born fruit Christ was given us by God .... To continue—: At that time a man oppressed of the race of Israel having an ox and a very few sheep was dwelling in the cave and working in the fields of Bethlehem. following the sheep for the shepherds who were there, and he himself had exchanged the calf which he had and was working the land. But he had no wife or children. And he was a godfearing man, and what ever he earned by toil and also milk of his flocks he gave to the wayfarers and needy. So he on that miraculous and salutary night, chanced to be come there, and found Joseph and his party, because there was no room in the inn .... And Joseph advanced to meet him, and they saluted one another enquiring each for the other's welfare .... And Joseph told him modestly, as one trustworthy, of the circumstances, and he praised the God of Israel; and they both remained outside praying to God, until the ineffable birth appeared in glory for the world's salvation ....

And they themselves sat down and asked of one another, and Joseph found the man to be of the house of David and a near kinsman of his own, and his name was Isaac. And there were hard by[1] shepherds sleeping in the open who were there on account of the few sheep he had wandering round with them. But he also dwelt in the cave in order to feed his calf. There then he was priveleged to witness the miraculous birth. It is also no matter for surprise that this is not recorded in the Gospel, if we look at the truth of facts. There were so many wonderful things not recorded, because there was eager anxiety on the part of the holy evangelists to proclaim Christ God. But let us return to our narrative ....

[1] Were hard by] The text here is not certain.

[Abgeschlossen am 12. Nov. 1906.]

Zur altrömischen Bischofsliste.

Von H. Boehmer in Bonn a. Rhein.

1. Epiphanius schreibt haeresis 27, 6: ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ' αὐτῶν — den Karpokratianern — ἀπατη θεῖσα καὶ πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης τοῦ κατὰ τὴν διαδοχὴν Πίου καὶ τῶν ἀνωτέρω· ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόναςι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι, εἶτα Λῖνος, εἶτα Κλῆτος, εἶτα Κλήμης σύνχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου. Darauf sucht Epiphanius zu erklären, wie es komme, daß Clemens, obwohl er ein Zeitgenosse Petri und Pauli war, erst an dritter Stelle in der Liste figuriere. Er erwähnt dabei, daß Petrus und Paulus im 12. Jahre Neros gestorben seien und Linus und Cletus je 12 Jahre regiert hätten. Dann heißt es weiter: ὅμως ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν ἀκολουθίαν: Πέτρος καὶ Παύλος, Λῖνος καὶ Κλῆτος, Κλήμης, Εὐάριστος, Ἀλέξανδρος, Ξύστος, Τελεσφόρος, Ὑγῖνος, Πῖος, Ἀνίκητος ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος· καὶ μή τις θαυμάςῃ, ὅτι ἕκαστα οὕτως ἀκριβῶς διήλθομεν· διὰ γὰρ τούτων ἀεὶ τὸ ςαφὲς δείκνυται· ἐν χρόνοις τοίνυν ὡς ἔφημεν Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρά διδαςκαλίαν ἐξεμέςαςα πολλοῦς τῶν ἐκεῖςε λυμηναμένη ἠφάνιςε· καὶ ἔνθεν γέγονεν ἡ ἀρχὴ τῶν Γνωςτικῶν τῶν καλουμένων. Erst Lightfoot, St. Clement of Rome 1, p. 204 ff. hat erkannt, daß Epiphanius hier eine römische Quelle ausschreibt. Er glaubt jene ungenannte Quelle mit den Hypomnemata des Hegesipp identifizieren zu dürfen. Diese Annahme haben Funk, Kirchengesch. Abhandlungen I. Bd. und Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 1, S. 184 ff., zur Genüge widerlegt. Nach Funk hat Epiphanius an der genannten Stelle Irenaeus oder Euseb benützt, nach Harnack eine alte römische Urkunde des zweiten Jahrhunderts, eine Art Bischofschronik aus der Zeit des Bischofs Soter († 170), deren Wortlaut er l. c. p. 191 ff. aus Epiphanius, Irenaeus und dem Catalogus Liberianus zu rekonstruieren versucht. Wie mich dünkt, liegt eine andere Deutung des Tatbestandes noch viel näher.

Epiphanius hat nachweislich das Syntagma des Hippolytus ausgiebig benutzt. Vergleicht man einmal haer. 27 mit Hippolyt Philos. VII, 32, Pseudo-Tertullian adv. haer. c. 48 und Hippolyts Hauptquelle Irenaeus adv. haer. I, 25, so kommt man ganz von selbst auf die Vermutung, daß Epiphanius auch haer. 27, 1—6, d. i. den ganzen Abschnitt über die Karpokratianer fast wörtlich aus dem Syntagma abgeschrieben habe. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Worte ἦλθε εἰς ἡμᾶς. Hippolyt lebte und schrieb nachweislich in Rom. Auch das Syntagma hat er in Rom verfaßt, cf. Harnack l. c. II, 2, p. 220 f. Gerade in unserem Falle ist also die Abhängigkeit des Epiphanius von Hippolyt ganz sicher festzustellen.

Allein wie weit reicht in haer. 27 § 6 der Text des Syntagma? Schon ein flüchtiger Blick auf den Kontext zeigt, daß die ganze Ausführung über die römische Bischofsliste von ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόναci an eine Digression ist, zu der Epiphanius durch den Namen Aniketos veranlaßt wurde. Er sagt das übrigens ausdrücklich auch selber, wenn er weiter unten sich entschuldigt: καὶ μή τις θαυμάσῃ, ὅτι ἕκαστα οὕτως ἀκριβῶς διήλθομεν· διὰ γὰρ τούτων ἀεὶ τὸ σαφὲς δείκνυται. Dann nimmt er mit den Worten ἐν χρόνοις τοίνυν, ὡς ἔφημεν, Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα κτλ. den Faden der Erzählung wieder auf, d. i. er schreibt wieder wörtlich das Syntagma aus, cf. Irenaeus I, 25, 5, denn Hippolytus hat seinerseits den Irenaeus ausgeschrieben. Hieraus folgt: die Digression über den Catalogus Romanus stammt nicht aus dem Syntagma, sie ist eine eigenhändige Zutat des Epiphanius. Aber woher hat der gelehrte Häreseolog die Nachrichten über die römische Kirche, die er hier verwertet? Die Bemerkungen über die Einsetzung des Clemens zum Bischof durch den Apostel Petrus, sind offenbar eine Erinnerung an die Clementinen, die Worte ἀναχωρῶ, ἄπειμι, ἐκσταθήτω ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ sind ein sehr ungenaues Zitat aus 1. Clem. 54, 2 (ἐκχωρῶ, ἄπειμι, οὗ ἐὰν βούλησθε), aber er hat das Zitat, wie er selbst andeutet, nicht direkt aus 1. Clemens geschöpft, sondern aus einer Schrift (ἔν τισι ὑπομνηματισμένοις), deren Titel ihm allem Anschein nach entfallen ist — das kann bei seiner Vielleserei nicht Wunder nehmen. Allein woher hat er den Katalog der römischen Bischöfe von Linus bis auf Aniket? Man könnte zunächst mit Funk an Eusebs Chronik denken. Aber 1. dagegen spricht schon die Tatsache, daß Epiphanius sonst keine Kenntnis dieses Werkes verrät.

2. Die Differenz der beiden Autoren hinsichtlich des Todesjahres Petri und Pauli: Euseb setzt das Martyrium der Apostel in das 13. oder

14., Epiphanius in das 12. Jahr Neros. Eher könnte man auch hier als Quelle des Epiphanius eine Schrift des Hippolyt, nämlich die Chronik des Hippolyt, vermuten. Allein die Form Κλῆτος für Ἀνέγκλητος würde nicht ausreichen, diese Annahme zu begründen, zumal Epiphanius sonst mit der Chronik des Hippolyt sich nicht vertraut zeigt. Dagegen läßt sich nachweisen, daß Epiphanius die Chronik des Africanus oder ein auf die Chronik des Africanus unmittelbar zurückgehendes chronographisches Werk gekannt hat.[1] Beweis dafür: die breiten historischen Ausführungen in haer. 1—4. Hier rechnet Epiphanius 1. genau so wie Africanus nach Jahren der Weltschöpfung. Er setzt 2. die Sintflut genau wie Africanus in das Jahr 2262 der Welt — „ein sicheres Kennzeichen — wenigstens — unmittelbarer Abhängigkeit" von dessen Werk, cf. Gelzer, Africanus, 1, p. 53. Auch ihm bezeichnet endlich 3. genau so wie dem Africanus die Geburt des Patriarchen Phalek eine Epoche, den Beginn der Völkerzerstreuung und des Paganismus. Hatte er aber den Africanus oder doch eine auf Africanus zurückgehende Chronographie zur Hand, so darf man vermuten, daß der vielgenannte Passus über den catalogus Romanus in haer. 27, 6, sei's direkt, sei's indirekt, aus Africanus geschöpft ist. Wir kommen somit zu dem Ergebnis: 1. haer. 27, 1—6 ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἥδη κτλ. und dann wieder von ἐν χρόνοις τοίνυν Ἀνικήτου κτλ. ist wörtliches Exzerpt aus dem Syntagma des Hippolyt. 2. Der dazwischen dastehende Passus von ἐν Ῥώμῃ γὰρ ἀν ist eine Digression des Epiphanius, die durch den Namen Aniket veranlaßt ist. Epiphanius verwendet in dieser Digression Lesefrüchte aus den Clementinen, ungenaue Erinnerungen an eine Schrift, in der 1. Clem. 54 zitiert war, und die Chronographie des Africanus. Nur die beiden dogmatischen Schlußabschnitte C. 7 und 8 des Kapitels sind aller Wahrscheinlichkeit nach schriftstellerisches Eigentum des fleißigen Bischofs.

Geht nun die Bischofsliste in haer. 27, 6, sei's direkt, sei's indirekt, auf Africanus zurück, so darf sie hinfort nicht als ältestes Zeugnis für die römische Bischofsliste genannt und gebraucht werden. Sie ist ein Fragment aus einem Autor des dritten, nicht des zweiten Jahrhunderts. Für die römische Bischofsliste des zweiten Jahrhunderts bleibt Irenaeus III, 3, 3 unser erster und einziger Zeuge.

2. Dies Ergebnis führt sofort zu einigen weiteren Schlüssen. Aus

[1] Dies hat Gelzer, Africanus nicht bemerkt, obwohl er einmal den Clemens nennt. Ich begnüge mich, die Abhängigkeit des Epiphanius von Africanus festzustellen. Für die Africanusforschung dürfte diese Tatsache nicht bedeutungslos sein.

Epiphanius haer. 27, 6 hat Harnack gefolgert, daß schon in der ältesten römischen Liste nicht bloß die Namen und die Successionsnummer, sondern auch die Amtsjahre der altrömischen Bischöfe angegeben gewesen seien. Irenaeus verrät noch keine Kenntnis von den Amtsjahren der römischen Bischöfe. Erst bei Africanus und Hippolytus tauchen dieselben auf. Daraus darf man schließen, daß man erst zu Beginn des dritten Jahrhunderts das Bedürfnis empfand, die Liste durch Angabe der Amtsjahre zu vervollständigen. Jedenfalls ist auf diese Zahlen gar kein Verlaß. Wenn den beiden ersten Bischöfen Linus und Cletus je 12, dem 6. Alexander und dem 7. Sixtus je 10 Episkopatsjahre zugeschrieben werden, so liegt der Verdacht sehr nahe, daß man die Amtszeit der Bischöfe der vorirenäischen Zeit ganz willkürlich fixiert hat. Es ist daher nicht gestattet, andere historische Ereignisse nach den chronologischen Angaben der späteren Liste zu datieren. Wenn also z. B. Irenäus berichtet, daß Polykarp zur Zeit des Aniket der römischen Gemeinde einen Besuch abgestattet habe, so ist aus der Liste für das Datum dieses Besuches nichts zu entnehmen. Maßgebend sind allein hierfür vielmehr das Datum von Polykarps Tod — 23. Februar 155 — und die Angabe des Irenäus III, 3, 4, daß Polykarp in Rom bei jener Gelegenheit viele Anhänger des Valentin, Kerdon und Marcion bekehrt habe. Daraus folgt: Polykarps Romreise fiel in die Zeit nach Marcions Ausstoßung aus der römischen Gemeinde, also nach 144, vermutlich aber einige wenige Jahre nach 144.[1] Denn Marcion besaß schon einen bedeutenden Anhang. Genauer läßt sich der Termin nicht bestimmen. Aber nichts nötigt über 150 hinauszugehen, und jedenfalls ist die Romreise des Polykarp nicht nach der höchst verdächtigen Chronologie der römischen Bischofsliste zu datieren, sondern umgekehrt Anikets Episkopat nach der Romreise des Polykarp. Nach der gleichen Regel sind dann auch andere chronologische Probleme zu behandeln. Es mag richtig sein, daß Valentin zur Zeit des Bischofs Hyginus nach Rom kam. Aber für die Chronologie ergibt sich aus dieser Notiz kein fester Anhaltspunkt. Es mag auch richtig sein, daß das Hermabuch erst zur Zeit des Bischofs Pius seine jetzige Gestalt erhalten hat. Aber ein sicherer Schluß auf den Zeitpunkt der Endredaktion ergibt sich daraus nicht. Eher darf man aus dem Hermabuche schließen, in welche Zeit etwa der Episkopat des Pius fällt. Der Verzicht auf die künstliche Chrono-

[1] Daß Polykarp damals mit Marcion in Rom zusammen getroffen sei, sagt Irenaeus l. c. nicht ausdrücklich, ist aber sehr wahrscheinlich.

logie der Liste entlastet uns also von einigen viel erörterten chronologischen Problemen, die allein der Liste ihr Dasein verdanken.

3. So wie die Liste bei dem ältesten Zeugen, Irenaeus, vorliegt, ist sie mehr als eine Liste. Sie bietet bei den Namen Clemens und Telesphorus auch chronikalische Angaben. Standen diese Angaben schon in der Vorlage des Irenaeus, sind die historischen Notizen, die Irenaeus gelegentlich über Ereignisse aus der Amtszeit des Hyginos und Aniketos mitteilt, als Exzerpte aus der Liste aufzufassen, mit anderen Worten, war die Liste schon in ihrer Urform eine kleine Bischofschronik? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich, wie mich dünkt, schon aus der Beschaffenheit der späteren römischen Liste, wie sie im catalogus Liberianus vorliegt. Der Liberianus enthält keinen einzigen jener von Harnack der alten Liste zugeschriebenen Zusätze. Das ist sehr auffällig. Denn derartige Urkunden von offiziellem oder quasioffiziellem Charakter wagt man wohl zu bereichern und zu verbessern, aber nicht zu verkürzen und damit ihre Beweiskraft zu verschlechtern. Auch fehlt es in altkirchlicher Zeit an aller und jeder Analogie zu einer solch chronikartig erweiterten Bischofsliste. Wir haben also keinen Anlaß, in jenen historischen Angaben und Notizen etwas anderes zu erblicken als eigenhändige Zusätze des Irenaeus. Die Liste war wie die anderen Bischofslisten ursprünglich nichts weiter als eine Liste. Sie enthielt die Namen und die Successionsnummer der altrömischen Bischöfe, nichts weiter.

4. Irenaeus äußert sich mit keinem Worte über die Herkunft der Liste. Aber die Art, wie er mit ihr operiert, schließt die Annahme geradezu aus, daß er die successio episcoporum selber bei seinem Aufenthalte in Rom gelegentlich festgestellt habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand er vielmehr bei seinem Besuche in Rom ca. 177 n. Chr. die Liste schon in praktischem Gebrauche. In Rom wurde vermutlich damals schon jenes summarische Verfahren bei der Bekämpfung der Ketzer geübt, das er III, 1—3 schildert. Römischen Brauch hätte er dann also an der berühmten Stelle allen Kirchen zur Nachahmung empfohlen. Aber wenn die Liste in Rom entstanden ist, so erhebt sich die Frage, wann ist sie entstanden und wer war ihr Urheber? Man hat die Antwort auf diese Frage vielfach in der bekannten Äußerung des Hegesipp bei Euseb hist. eccl. ed. Schwartz IV, 22, 3 gesucht: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου· οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Allein leistet diese Stelle wirklich, was sie auf den ersten Blick verspricht? Der Text der hist. eccles. ist gerade an dieser Stelle nach-

weislich schon früher verderbt gewesen. Sowohl der syrische Übersetzer, wie Rufin, hatten eine Handschrift vor sich, in der infolge Homoioteleutons die Worte οὗ διάκονος — παρὰ Ἀνικήτου ausgefallen waren. Aber die Worte διαδοχὴν ἐποιησάμην hat sicher der Syrer schon gelesen. Denn er übersetzt: „ich machte dort in der Herleitung der Bischöfe bis auf Aniket". Auch Rufin hatte wohl schon diesen Text vor sich. Denn seine Übersetzung permansi ibi, donec Soteri successit Eleutherus" ist vermutlich Konjektur für die unverständlichen Worte: διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Die Worte διαδοχὴν ἐποιησάμην sind also sehr gut bezeugt. Aber was sollen sie bedeuten? successionem feci usque ad Anicetum? eine so unbehülfliche Ausdrucksweise darf man selbst einem so ungeschickten Stilisten wie Hegesipp nicht zutrauen, wenn man auch zugeben muß, daß διαδοχή zur Not in übertragenem Sinne gebraucht werden kann — Bericht über die Succession. Nur würde man dann, wie in dem Titel eines vielbenutzten Buches des Peripatetikers Sotion διαδοχαί scil. τῶν φιλοσόφων[1] den Plural erwarten. Man nimmt daher jetzt allgemein an, daß der Text der Stelle verderbt ist. Aber wo steckt der Fehler? Harnack meint in διαδοχήν. Er vermutet aus Euseb IV, 11, 7: Euseb habe anstatt dessen etwa διατριβάς gelesen. Denn Euseb IV, 11, 7 καθ' ὃν (Aniket) Ἡγησίππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου sei ein Regest unserer Stelle. Allein dann hätte Euseb den Hegesipp völlig mißverstanden, eine Annahme, zu der man sich ohne Not nicht entschließen darf. Andere suchen den Fehler in ἐποιησάμην und schlagen dafür als Ersatz vor ἐγραψάμην oder eine entsprechende Wendung. Allein wenn Hegesipp wirklich hier behauptet hätte, er habe die Succession der römischen Bischöfe festgestellt, so wäre diese wichtige Mitteilung Euseb schwerlich entgangen, sondern nach Gebühr von ihm hervorgehoben worden. Euseb hat an unserer Stelle jedenfalls nichts davon gelesen, daß Hegesipp die römische Liste verfaßt habe. Dann bleibt kaum etwas anderes übrig, als in ἐποιησάμην mit Schwartz eine alte Schlimmbesserung zur Ausfüllung einer vielleicht wieder durch Homoioteleuton veranlaßten Lücke zu erblicken, also den Schaden für unheilbar zu erklären. Fest steht nur, daß Hegesipp hier etwas über die Succession der römischen Bischöfe bis auf Aniket gesagt hat. Aber sicher hat er

[1] cf. dazu Zeller, Gesch. der Philosophie der Griechen 2, 2, S. 931.

[2] Ich habe früher an ἐπεσημάνην gedacht, das leicht in epiisamin verhört werden konnte.

nicht die Liste selber angeführt noch auch behauptet, daß er sie bei seinem Aufenthalte in Rom erst festgestellt habe. Sonst würde Euseb, der so eifrig nach derartigen Mitteilungen gespürt hat, dies ausdrücklich bemerkt haben.

Gleichwohl scheint es mir nicht unmöglich, den ungefähren Zeitpunkt für die Entstehung der Liste zu bestimmen. Hat Hegesipp an der genannten Stelle etwas über die διαδοχή bis auf Aniket gesagt, so darf man annehmen, daß der Traditionsbeweis schon zu der Zeit, als er in Rom anlangte, d. i. zur Zeit des Aniket, eine gewisse Rolle in den Verhandlungen mit den Ketzern spielte, daß man also schon zur Zeit des Aniket die Successionsfolge der Bischöfe von Linus an festgestellt hatte. Dazu würde auch die Form, in der die Liste dann bei Irenaeus erscheint, gut stimmen. Irenaeus zählt die ersten zehn Bischöfe bis auf Aniket ziemlich gleichförmig auf: μετὰ δὲ τοῦτον Τελεσφόρος ... ἔπειτα Ὑγῖνος, εἶτα Πίος, μεθ' ὃν Ἀνίκητος; dann fährt er fort: διαδεξάμενος δὲ τὸν Ἀνίκητον Σωτῆρος νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. Es scheint darnach, als habe die Urkunde, die er brauchte, nur bis Aniket gereicht, und als habe er selber die beiden letzten Namen hinzugefügt. Jedenfalls darf man schon aus dem Fragmente des Hegesippus schließen, daß die Bischofsliste bereits zur Zeit des Aniket angelegt worden ist. Sie wäre dann also schon etwa um 150 entstanden.

[Abgeschlossen am 3. Dez. 1906.]

Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8, 5—40.

Von Hans Waitz in Darmstadt.

Die quellenkritische Untersuchung der Apostelgeschichte (AG) hat sich in neuerer Zeit vornehmlich deren erster Hälfte (C. 1—12) zugewandt und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß, wie sonst in den lukanischen Schriften, so auch hier verschiedene literarische Schichten vorliegen, die von dem Autor ad Theophilum verarbeitet worden sind.[1] Ziemlich allgemein werden dazu, um von den Stephanus- und Sauluserzählungen abzusehen, die Geschichten gerechnet, die sich um Petrus gruppieren. Von vielen Forschern, wie Schwanbeck, Hausrath, Davidson, B. Weiß, Sorof, van Manen, Clemen, Hilgenfeld, Soltau, werden sie ausdrücklich unter dem Namen Historia Petri, πράξεις Πέτρου oder einem ähnlichen, von andern, wie Keim, Wendt, andeutungsweise als Hauptquelle für C. 1—12 bezeichnet. Auf eine derartige Hauptquelle kommen schließlich auch die andersartigen Quellenhypothesen von Feine, J. Weiß und Jüngst heraus. Nur darüber gehen die Ansichten auseinander, was man ihr im einzelnen zuweisen oder absprechen, insbesondere ob man die Erwähnung des Johannes in diesen Petrusgeschichten als eine spätere Zutat betrachten soll, weil er hier überall nur die Rolle eines Statisten spielt (vgl. 3, 1. 3. 4. 11; 4, 13. 19 mit 3, 6. 7. 12ff.; 4, 8; 5, 1ff.; 9, 32ff. 36ff.; 10, 9ff.).

Umsoweniger weiß man mit den Philippusgeschichten 8, 5—40 anzufangen. Soll man sie als ein selbständiges literarisches Ganzes oder als einen ursprünglichen Bestandteil etwa der Petrusgeschichten ansehen, oder wie Hilgenfeld mit der Stephanusgeschichte zu einer Quellenschrift,

[1] Die Literatur findet sich bei W. Heitmüller, Die Quellenfrage in der AG in Theol. Rundschau II. Freiburg 1899. Nachzutragen ist A. Hilgenfeld, Acta apostolorum. Berlin 1899. H. J. Holtzmann, Die AG, Handkommentar zum NT I 2^3. Tübingen 1901. B. Weiß, Das Neue Testament III^2. Leipzig 1902. W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der AG. Z. nt. W. IV. 1903.

πράξεις τῶν ἑπτά, rechnen? Eine neue quellenkritische Untersuchung von AG 8, 5—40 dürfte daher an und für sich, aber auch für die Frage nach den Quellen der AG und deren geschichtlichem Wert überhaupt nicht ohne Interesse und Bedeutung sein. —

Ich wende mich zunächst zu dem Abschnitt 8, 5—25, zu der Erzählung von der Bekehrung des Magiers Simon durch Philippus und seiner Begegnung mit Petrus und Johannes.[1]

In ihrer gegenwärtigen Textgestalt trägt sie unverkennbar die Spuren einer Überarbeitung. So kann V. 10 nicht von demselben Verfasser herrühren, von dem V. 9 und V. 11—13 stammen. Denn während Simon dort als eine göttliche Potenz erscheint, wie solche ein ständiges Zubehör gnostischer Systeme sind, ist er in den andern Versen weiter nichts als ein gewöhnlicher Zauberer. Beide Vorstellungen von Simon können nur schwer in Einklang gebracht werden; jene gnostische weist dazu in eine spätere Zeit, in die Zeit der beginnenden Gnosis. Es wird daher V. 10 als eine Interpolation zu betrachten sein. Als Naht, wodurch er mit dem Kontext verbunden worden ist, verrät sich die Wiederholung des Ausdrucks προσεῖχον V. 10 in V. 11. Die Hand desselben Überarbeiters zeigt sich wieder in V. 14—18a (πνεῦμα) und V. 19b (ἵνα κτλ.). Die Handlung, die nach V. 5 und V. 9 in der Stadt Samaria spielt, wird V. 14 ins Land Samaria verlegt, ohne daß diese Vertauschung des Schauplatzes irgendwie begründet wird! B. Weiß findet hierin mit Recht eine Spur der Bearbeitung einer Quellenschrift. Diese tritt noch deutlicher zutage in den Ausführungen dieses Abschnitts über das Vorrecht des apostolischen Amts, alleiniges Organ der Geistesmitteilung zu sein. Diese Vorstellung, die auch AG 19, 6 wiederkehrt, steht mit der Auffassung von dem Empfang des heiligen Geistes, wie sie sich sonst durchgängig in der AG findet (vgl. 2, 38; 10, 44 u. ö.), so sehr in Widerspruch und trägt so deutlich das Gepräge einer späteren Zeit, der Zeit der Anfänge der katholischen Kirche, daß sie nicht als ursprünglich gelten kann. Überdies weist das Auftreten des Johannes V. 14, das auch im Blick auf V. 20ff. auffällig ist, auf denselben Redaktor hin, der ihn auch sonst eingefügt hat (s. o.). Wie V. 10 sind daher auch V. 14—18a und 19b Interpolationen. So können sie auch — ebenso wie V. 10 — aus dem gegenwärtigen Text leicht herausgenommen werden, ohne daß der Sinn

[1] Vgl. meine Schrift Die Pseudoklementinen in TU. N. F. X. 4. Leipzig 1904, 223ff., sowie meinen Artikel Simon der Magier in RE³. XVIII. 352f.

dadurch notlitte. Wird nämlich mit dem Partizip ἰδών V. 18 der Partizipialsatz θεωρῶν τε σημεῖα κτλ. aus V. 13 aufgenommen, so knüpft der Satz V. 18b, 19a προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων· δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην unmittelbar an diesen Partizipialsatz an; nur müssen statt der Pluralia αὐτοῖς und δότε die Singularia αὐτῷ und δός eingesetzt werden. Und es ergibt sich unter Ausschaltung der Interpolation der einfache Sinn: Als Simon die Zeichen und Wunder sah, die durch den Apostel (Philippus bzw. Petrus [s. u. S. 343]) geschahen (V. 13), brachte er ihm Geld, um dieselbe Macht zu erlangen (V. 18b, 19a).

Wie diese Zusätze in V. 10 und V. 14—18a, 19b, so beweist auch der Schluß der Erzählung in unserm Text, daß sie hier nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegt. Unvermittelt und unbefriedigend bricht sie V. 24 ab, ohne auf die Fragen Antwort zu geben, die sich von selbst aufdrängen: Sind der erbitterten Auseinandersetzung zwischen Petrus und Simon noch weitere gefolgt? Und wenn ja, wo haben sie sich fortgesetzt? Hat Simon schließlich wirklich Buße getan, oder hat er im Wettstreit mit seinem gottgewaltigen Gegner sein dämonisches Zauberhandwerk weiter getrieben? Unser Text schweigt sich darüber aus. Aber wir müssen annehmen, daß er ursprünglich eine Fortsetzung gehabt hat, und wir dürfen vielleicht aus V. 25 entnehmen, daß sie sich in Jerusalem abgespielt hat.

Diese ältere Vorlage unsres Abschnitts läßt auch der hebraisierende Sprachcharakter an einzelnen Stellen nicht undeutlich erkennen, wo der Pinsel des griechisch denkenden und redenden Redaktors nur leicht über sie hinweggegangen ist. Das offenbaren einzelne Wendungen und Ausdrücke besonders in V. 20ff., wo, wie oben gezeigt, die Grundschrift in ihrer ganzen Ursprünglichkeit vorliegt. Mögen sie auch aus der LXX belegt werden, so beweisen sie doch in der Art und Anzahl, wie sie hier zusammengestellt sind, in hervorragendem Maße einen Mangel an griechischem Sprachgefühl. Man lese z. B. οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος V. 21 (vgl. Deut 14, 27 כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ, außerdem Deut 14, 29; 17, 12; Jes 57, 6), ἡ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ, V. 21 (vgl. Ps. 78, 37 וְלִבָּם לֹא־נָכוֹן עִמּוֹ), χολὴ πικρίας καὶ σύνδεσμος ἀδικίας V. 23 (vgl. Deut 29, 17 שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה und Jes 58, 6 חַרְצֻבוֹת רֶשַׁע) sowie die Konstruktionen εἶναι εἰς V. 20 und V. 23 (= לִהְיוֹת) und μετανοεῖν ἀπό V. 22 (= שׁוּב מִן). All diese Gründe nötigen zu der Annahme, daß AG 8, 5—24 eine Quellenschrift zugrunde liegt, welche in V. 5—9, 11—13, 18b—19a, 20—24 im wesentlichen wiederzufinden ist.

Aber ist sie auch eine Philippusgeschichte gewesen, wie sie sich in der AG einführt, oder eine Petrusgeschichte, wie sie hier endet? Offensichtlich ist Philippus im Anfang der alleinige Held. Sehr bald tritt er aber zurück und gerade da, wo er vor allem hätte hervortreten müssen, bei der Exkommunikation des von ihm in die Christengemeinde aufgenommenen Simon. Zum Schluß verschwindet er völlig. Was sie also anfänglich ist, ist sie zuletzt nicht mehr — eine Philippusgeschichte und, wie die Einführung des Petrus mit der großen Interpolation uns zeigt, will sie das überhaupt nicht mehr sein. Statt dessen enthüllt sie sich hier als das, was sie anfänglich nicht sein will, als eine Petrusgeschichte. Das ist sie aber ursprünglich auch von Anfang an gewesen, wie der Textbefund uns belehrt. Hat nämlich, wie oben dargetan, die große Interpolation V. 14—18a, 19b in der Grundschrift gefehlt, so kann Simon sein Geldanerbieten (V. 18b vgl. V. 20) dem Petrus nicht für die ἐξουσία der Geistesmitteilung gemacht haben, sondern für eine andere. Diese kann dann nur die ἐξουσία gewesen sein, σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας zu verrichten. Ist es aber nach V. 18b und V. 20 Petrus, von dem er diese ἐξουσία für sein Geld zu erlangen hofft, dann muß es auch Petrus gewesen sein, der vorher diese ἐξουσία vor den Augen des Simon ausgeübt hat. Dann aber ist es auch Petrus gewesen, der nach V. 5 nach Samarien kam und hier Christus verkündigte, wie er es vorher in Jerusalem und später in Cäsarea getan hat, und allerlei Kranke, Besessene, Gichtbrüchige und Lahme, gesund machte, wie er vorher in Jerusalem gerade solche Kranke, Besessene (5, 15f.) und Lahme (3, 1ff., 5, 15), und ebenso später in Lydda Gichtbrüchige (9, 33; vgl. auch 5, 15) geheilt hat. Nicht Philippus, sondern Petrus hat also nach der Grundschrift auf diese Weise die Bewohner der Stadt Samaria bekehrt, so daß sie sich von ihm taufen ließen, und schließlich auch den Zauberer Simon, der sich an ihn herangemacht hatte, als er die von ihm verrichteten Wunder sah. Dem Petrus hat daher Simon Geld gebracht, damit er dieselbe ἐξουσία erlange. Und wie Petrus ihn deshalb zur Buße auffordert, so ist er es — und er allein, nicht auch Johannes —, dessen Fürbitte Simon erfleht. Nur durch diese Annahme, daß für Petrus nachträglich Philippus eingesetzt worden ist, erklärt sich der sonst höchst merkwürdige Sachverhalt in der Darstellung der AG, daß Philippus, der anfangs die Hauptrolle spielte, am Ende in der Versenkung verschwindet und an seiner Stelle Petrus erscheint.

Damit erledigt sich aber zugleich eine andre Inkongruenz unsrer Erzählung. Handelt es sich nämlich nach ihr um den Diakon Philippus

(6, 5), so fragt es sich, wie er, der nach 6, 1ff. ausdrücklich auf die Diakonie der Armenpflege beschränkt ist, nun auf einmal dazu kommt, die διακονία τοῦ λόγου, die sich nach 6, 4 die Apostel vorbehalten hatten, und überhaupt die ganze apostolische Wirksamkeit (Predigt und Krankenheilungen) auszuüben, die nach der AG sonst Sache des Petrus ist. Diese Frage findet keine genügende Beantwortung, wenn man mit van Manen und Spitta annimmt, es sei hier nicht der Diakon, sondern der Apostel Philippus gemeint. Denn dieser Annahme steht die Auffassung der AG selbst gegenüber, daß der Evangelist Philippus, der nach 8, 5 in Samarien wirkt, nach 8, 40 schließlich nach Cäsarea kommt und dort von Paulus besucht wird, einer von den Sieben war (21, 8). Sie wird auch nicht durch die andre Annahme erledigt, die über die Jerusalemer Christengemeinde hereingebrochene Verfolgung (8, 1) habe ihn zur Evangelistentätigkeit veranlaßt. Denn nach 8, 25 üben sie ja die Apostel noch aus. So bleibt nur unsre Annahme übrig, die alles aufhellt, daß in der Grundschrift nicht der Diakon Philippus, sondern der Apostel Petrus alle diese Funktionen gehabt hat.

Nur so löst sich auch das weitere Rätsel, das unser Text uns aufgibt, daß nach 8, 25 nicht Philippus, sondern Petrus (und Johannes) als Evangelist in Samarien tätig ist, obwohl doch jener nach 8, 5ff. mit dem denkbar besten Erfolg hier gewirkt hat. Die in 8, 5—24 vorliegende Grundschrift ist keine Philippus-, sondern eine Petrusgeschichte gewesen. Erst der Bearbeiter hat sie, z. T. wenigstens, zu einer Philippusgeschichte gemacht.

Daß er, in dem wir den Autor ad Theophilum sehen, in solcher Weise seine Quellen umgebildet hat, erscheint freilich befremdlich, findet aber seine Analogie und damit seine Erklärung in der schriftstellerischen Freiheit, mit der er sonst sowohl in der AG als auch in seinem Evangelium an seine Quellen herangegangen ist, wie wir dies an der Hand der paulinischen Briefe bzw. der synoptischen Berichte im einzelnen verfolgen können. Es wäre daher nur noch darzulegen, was ihn gerade hier zu solch tiefeingreifenden Änderungen veranlaßt oder bewogen hat. Das wird nach Behandlung der Philippusgeschichte 8, 25—40 geschehen. Vgl. S. 352ff.

Zuvor gilt es, die für 8, 5—24 als Grundschrift angenommene Petrusgeschichte auf eine festere Unterlage zu bringen, als es mit den Mitteln der Textkritik möglich war, indem ihre Existenz durch Zeugnisse aus der übrigen altchristlichen Literatur, insbesondere aus den apokryphen Petrusakten nachgewiesen werden soll. Dabei mag darauf kein größeres

Gewicht gelegt werden, daß überall da, wo in altchristlichen Schriften der ersten zwei Jahrhunderte und darüber hinaus AG 8, 5—24 nicht direkt zitiert, sondern nur auf den hier geschilderten Vorgang angespielt wird, niemals Philippus, sondern nur Petrus als Gegner Simons genannt wird. Denn dieser Sachverhalt ließe sich einigermaßen auch durch den Schluß der Erzählung 8, 20ff. erklären. Bedeutungsvoller ist es, daß Petrus überall in gleicher Weise auch ohne Johannes und erst in späteren Rezensionen der apokryphen Petrusakten mit Paulus zusammen genannt wird, sowie daß er nirgends wie 8, 14ff. als der Hierarch auftritt, der allein den heiligen Geist spenden kann, noch auch Simon als der Rivale, der sich diese Gabe von ihm erkaufen will. Das weist darauf hin, daß die Interpolation 8, 14ff. hier noch nicht bekannt ist oder trotzdem an einer älteren Tradition zäh festgehalten wird, welche der rekonstruierten Grundschrift entspricht. Vor allem aber — und das ist mehr als ein argumentum e silentio — übernimmt hier Petrus dem Simon gegenüber überall dieselben Funktionen, die in AG 8 Philippus hat. Wenn AG 8, 5ff. erzählt: Φίλιππος ... ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν und 8, 12 fortfährt: ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ... ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, so berichtet Clem. Alex. Strom. VII, 17 ganz ähnlich, nur von Petrus: Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν. Daß sich dies κηρύσσειν nicht auf den Fluch beziehen kann, den Petrus 8, 20ff. über Simon spricht, liegt auf der Hand und ist durch den Sinn ausgeschlossen, den das Wort dem Zusammenhang nach bei Klemens hat. Bezieht es sich aber danach nur auf eine Lehr- und Predigtverkündigung des Petrus, der Simon Gehör schenkt (ὑπήκουσεν), so kann es nur mit dem κηρύσσειν in 8, 5—12 zusammengebracht werden. Klemens, der auch sonst manches von Petrus weiß, was er anderswoher als aus der AG geschöpft hat (vgl. bei Eus. H. E. III. 30. 1. 2), hat offenbar nur von Petrus, aber nicht von Philippus gewußt, daß er dem Simon Christus verkündigt hat. D. h. er hat unsre Grundschrift gekannt. Wenn AG 8, 5ff. von Philippus berichtet, daß er als großer Wundertäter dem Simon entgegengetreten sei, so erzählen das die apokryphen Petrusakten in demselben Zusammenhang von Petrus und erwähnen dabei gerade diejenigen Wunderwirkungen, welche nach AG 8, 7 durch Philippus geschahen, die Heilungen von Besessenen, Gichtbrüchigen und Lahmen (vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet. Lips. 1891. c. 11. 29, sowie das von C. Schmidt in TU. N. F. VIII. 1 herausgegebene koptische Fragment). Ebenso sucht hier Simon mit Petrus nur durch seine Zauberkünste zu rivalisieren, wie

wir das aus AG 8, 13 für die Grundschrift folgerten. Auch diese Petrusakten gehen also nicht auf AG 8, sondern deren Quelle zurück. Wenn sie das Zusammentreffen des Petrus und Simon nicht in Samaria, sondern in Judäa bzw. Jerusalem stattfinden lassen (vgl. l. c. C. 5. 9. 17 [öfters]. 23), so geben sie damit einen neuen Beleg für die Grundschrift der AG. Denn auch sie hat von einem weiteren Zusammentreffen beider Gegner gewußt, das sich aller Wahrscheinlichkeit nach in Jerusalem abgespielt hat (s. o. S. 342). Dasselbe Verhältnis zu der Grundschrift deckt besonders die Stelle im 23. Kapitel der Act. Petr. c. Sim. auf, wo es heißt: Dic, Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo,[1] videns per manus nostras remedia (= Heilwunder AG 8), quae facta sunt, dicens: Rogo vos, inquit, accipite a me mercedem, quantum vultis, ut possim manum inponere et tales virtutes (= δυνάμεις AG 8, 13). Das ist ja unverkennbar ganz derselbe Zusammenhang zwischen den Heilwundern des Petrus und dem Geldanerbieten Simons, wie wir ihn mit Hilfe der Textkritik für die Grundschrift der AG folgerten. Der Fußfall des Simon, von dem die AG schweigt, ist eine Variante, wie sein unablässiges Weinen, von dem cod. D. 8, 24 berichtet, die übrigen Handschriften aber nichts wissen, und kommt nicht weiter in Betracht. Ebenso wie die Petrusakten verraten noch Didascalia VI, 7 und Eus. H. E. II, 14, 4 Kenntnis einer Überlieferung, welche über den Text der AG hinausweist, indem auch sie den Schauplatz der Handlung nach Judäa bzw. Jerusalem verlegen, Wenn Euseb außerdem erzählt, Simon sei von Petrus in Judäa bei seinen schlechten Taten entlarvt worden und dann gen Westen geflohen, so hat er auch damit eine andre Überlieferung im Sinn, als sie in AG 8 vorliegt. Jedenfalls — das beweisen alle diese Stellen — hat es eine Überlieferung über Petrus und Simon gegeben, welche in wichtigen Punkten von der Darstellung der AG abweicht, und hat sich neben ihr erhalten, auch wo wie in Act. Petr. c. Sim., Clem. Alex., Didascal. und Euseb. Bekanntschaft mit ihr vorausgesetzt werden kann. Stimmt nun diese Überlieferung in allen wesentlichen Zügen mit der Grundschrift überein, die wir nach dem gegenwärtigen Textbefund für AG 8, 5—24 annehmen mußten, so wird sie als Beweis gelten dürfen, daß dieser Grundschrift mehr als eine bloß hypothetische Existenz zugesprochen werden muß. Ebenso wird es als gesichertes Ergebnis unsrer Untersuchung angesehen werden dürfen, daß sie als

[1] Die Worte et Paulo sind ein Zusatz des Redaktors der Petrusakten, der den Paulus auch sonst nachträglich eingefügt hat.

Petrusgeschichte — und nicht als Philippusgeschichte — zu bezeichnen ist, dies um so mehr, als die kanonischen Akten wie die apokryphen Petrusakten auch in andern Partien eine derartige Grundschrift, πράξεις Πέτρου, postulieren. —

Wie aber steht es mit der Fortsetzung unsrer Geschichte, mit der Bekehrung des Kämmerers aus dem Mohrenlande AG 8, 25—40? Darf sie noch als eine Philippus- oder muß auch sie als eine Petrusgeschichte betrachtet werden, derart daß seine Bekehrung nicht mehr als ein Werk des Philippus, sondern des Petrus zu gelten hätte? Die Schlußfolgerung liegt nahe: Ist das, was sich 8, 5—24 als Philippusgeschichte einführt, ursprünglich eine Petrusgeschichte gewesen, so auch das, was 8, 25—40 von Philippus erzählt wird. Sind doch beide Geschichten nicht nur äußerlich im Text der AG, sondern auch inhaltlich durch die Notiz 8, 25 verbunden, wonach die Apostel von Samaria wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sind. Läßt sich das aber auch beweisen?

Gehen wir auch hier zunächst auf dem Wege der Textkritik vor, so sind wir nicht in der Lage, in dem Maße in 8, 25 ff. wie in 8, 5 ff. Zusätze oder Lücken aufweisen zu können. Doch fällt von vornherein auf, daß unser Text kein klares Bild gibt, wo Philippus zum Beginn unsrer Geschichte weilt. Nach 8, 5 ff. war er in der Stadt Samaria. Ist er nach 8, 25 mit den Aposteln nach Jerusalem zurückgekehrt? Nach dem Zusammenhang wie nach dem Wortlaute kann hier nur von den beiden Aposteln Petrus und Johannes die Rede sein. An sie ist schon wegen 8, 24 zu denken, weil Simon nur an sie seine Bitte gerichtet hat. Nur von ihnen konnte gesagt werden, daß sie nach Jerusalem zurückkehrten (ὑπέστρεφον), weil nur von ihnen erzählt war, daß sie aus Jerusalem gekommen waren, wo nur sie nach 8, 1 noch weilten. Und doch müssen wir nach 8, 26 annehmen, daß Philippus wieder in Jerusalem weilt. Den Befehl des Engels: „Mache dich auf auf die Straße, die von Jerusalem nach Gaza führt," kann er nur in Jerusalem empfangen haben, wie er auch bald darauf den Eunuchen antrifft, als er gerade von Jerusalem umgekehrt war (ἦν ὑποστρέφων 8, 28). Warum wird uns das aber nicht deutlich gesagt, zumal wir von Philippus lange nichts gehört haben? Wir haben oben S. 342 gezeigt, daß hinter 8, 24 eine Lücke anzunehmen ist, die in der Grundschrift durch den Bericht von Jerusalemer Verhandlungen des Petrus und Simon ausgefüllt war. Nehmen wir an, daß dieser Bericht mit der Erzählung 8, 26 ff. ursprünglich verbunden war, so wird uns alles klar: Weil unser Text diesen Bericht ausgelassen hat, erzählt

er nichts darüber, wo der lang vermißte Philippus weilt. Dazu kommt ein andres, was zugleich diesen Sachverhalt weiter aufhellt. Wenn nämlich Jerusalem die Station ist, von der Philippus zur Bekehrung des äthiopischen Eunuchen aufbricht, so besteht hier insofern ein Widerspruch, als kurz vorher (8, 1, vgl. 8, 4. 5) erzählt worden ist, Jerusalem sei infolge der großen Verfolgung von allen, auch von Philippus, verlassen worden und nur die 12 Apostel seien hier zurückgeblieben. Haben also nach dieser Vorstellung von den Aposteln, die mit der 8, 14ff. dargelegten völlig harmoniert, nur sie in Jerusalem zurückbleiben können oder dürfen, wie kann es ein Diakon wagen, dorthin zurückzukehren? War er nach 8, 1 unwert, im Kreise der 12 Apostel zurückzubleiben, wie ist er nun auf einmal würdig geworden, in diesen Kreis einzutreten? Diesen Widerspruch hat der Verfasser von AG 8 gefühlt. Trotzdem läßt er ihn in seiner Darstellung bestehen und zwar aus dem Grunde, weil er aus einer Quellenschrift schöpfte, die Jerusalem als Ausgangspunkt für die Reise zur Bekehrung des Eunuchen angab.

Wie aber diese widerspruchsvolle Unklarheit in der Ortsbestimmung, so läßt sich auch die auffällige Genauigkeit in der Zeitbestimmung (κατὰ μεσημβρίαν 8, 26)[1] kaum anders als durch die Benutzung einer Quellenschrift erklären. Nach der Darstellung der AG hat Philippus längere Zeit in Samaria geweilt. Und nun heißt es auf einmal von ihm: Gegen Mittag soll er eine andre Reise antreten. Hier macht die Erzählung der AG einen Sprung, weil sie — so versuchen wir ihn uns verständlich zu machen — über eine Lücke zu der Grundschrift wieder zurückkehrt, wo sich diese Zeitbestimmung aus dem Zusammenhang ungesucht ergeben haben wird.

Aus dem weiteren Inhalt der Erzählung hebt J. Weiß[2] als bemerkenswert hervor die Anknüpfung der Philippuspredigt an Jes 53 (8, 32) und sieht darin ein Merkmal für den judenchristlichen Charakter der von ihm hier angenommenen Quellenschrift. Wichtiger erscheint es, daß sich auch 8, 26ff. wie 8, 5ff. nicht wenige Hebraismen finden, welche die Benutzung ein- und derselben Quellenschrift verraten. So führt uns schon gleich am Anfang der Satz ἄγγελος κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων (8, 26) auf hebräisches Sprachgebiet; denn sowohl der מַלְאַךְ יְ als auch das וַיְדַבֵּר לֵאמֹר ist hebräische Eigentümlichkeit. Dorthin weisen auch die Wendungen ἀνάστηθι καὶ πορεύου (8, 26) und καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη

[1] Denn so und nicht als Ortsbestimmung ist dieser Ausdruck aufzufassen. Vgl. AG 22, 6 sowie E. Nestle in St. u. Kr. 65. Gotha 1892. 335—337.

[2] Das Judenchristentum usw. St. u. Kr. 66. Gotha 1893. 503 Anm.

(8, 27), wie Grimm, Lexicon Graeco-Latinum.[2] Lips. 1879. p. 31 zu ἀνίστημι bemerkt: Eodem modo hebr. קוּם, imprf. וַיָּקָם verbis eundi, proficiscendi al. praemittitur e notissimo orientalium more, quo nihil omittitur, quod ad plenam actionis vel rei imaginem adumbrandam spectat, unde olim וַיָּקָם et ἀναστάς interdum redundare male docebatur. Hebräisch klingt die nachgestellte Erklärung zu ὁδός (8, 26): αὕτη ἐστὶν ἔρημος (וְהִיא חָרֵבָה) und ebenso ungriechisch der Titel des Eunuchen (8, 27): ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης. Von dem vorangestellten καὶ ἰδού aber, das auch 8, 36 wiederkehrt, bemerkt wiederum Grimm lc. p. 206: ἰδού particula demonstrativa . . . ex imitatione hebr. הִנֵּה frequentissime usurpari solita und weiter p. 207: hebr. הִנֵּה ἰδού et καὶ ἰδού ante nominativum, quem nullum sequitur verbum praedicatum. Eine recht deutliche Spur der Grundschrift ist es, wenn für Jerusalem in 8, 27 die hebräische Form Ἱερουσαλήμ, an den Stellen aber, wo der Redaktor spricht 8, 1; 8, 14 (die große Interpolation) und 8, 25 die griechische Form Ἱεροσόλυμα steht. Es ist also dasselbe fremdartige Material hebräischen Ursprungs, das der griechische Autor ad Theophilum auch 8, 26ff. in sein Werk eingefügt hat, und es wird daher der Schluß erlaubt sein, daß es ein- und dieselbe Quellenschrift ist, die er dazu benutzt hat, daß also auch 8, 26ff. ursprünglich eine Petrusgeschichte war.

Zu diesem Ergebnis gelangen wir, wenn wir unsern Abschnitt nicht bloß für sich, sondern auch in dem Zusammenhang betrachten, in dem er in der AG steht. Wir wollen dabei nicht noch einmal hervorheben, daß eine evangelistische Tätigkeit des Diakons Philippus auch hier auffällig ist. Soll sie ihm trotzdem einmal zugestanden sein, so mag man es erklärlich finden, daß er sie gelegentlich auf seiner Flucht aus Jerusalem in Samaria ausübt. Aber nach den kirchlichen Vorstellungen der AG ist es wenig verständlich, daß er sie berufsmäßig betrieben haben soll. Von ihrem geschichtspragmatischen Standpunkt aber muß es geradezu rätselhaft erscheinen, daß nun gerade er, ein Diakon, und nicht ein Apostel erwählt sein soll, als erster die Botschaft von Jesus einem Nichtjuden, der als Verschnittener noch nicht einmal ein wirklicher Proselyt war und dazu als Schatzmeister der äthiopischen Königin sich in so bevorzugter gesellschaftlicher Stellung befand, zu bringen und ihn durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufzunehmen. Ein Petrus bedarf nach der Darstellung der AG 10; 11 einer ganz außerordentlichen himmlischen Bestätigung, um das gleiche Wagnis, die Taufe des Heiden und Proselyten Kornelius von Cäsarea, zu unternehmen und zu rechtfertigen, und ein Philippus, der doch sonst sogar der apostolischen Approbation

bedarf (8, 14ff.), soll vor ihm dasselbe ohne jede göttliche und menschliche Vollmacht getan haben!

Nicht weniger muß es auffallen, daß Philippus der erste Missionar gewesen sein soll, der nicht nur nach 8, 5ff. in ganz Samaria, sondern auch nach 8, 40 in allen Städten des ganzen Küstenstrichs von Asdod bis Cäsarea das Evangelium verkündigt habe. Wie wir aus der AG selbst entnehmen, hat auch Petrus hier gewirkt. Nach 8, 25 sowie 9, 31. 32 war Samaria auch sein Missionsfeld. Nach 9, 32. 36; 10, 1ff. hat er ganz dieselbe Missionsreise wie Philippus gemacht und dazu genau in derselben Richtung. Wie Philippus nach 8, 40 von Asdod bis Cäsarea d. h. auf der Strecke missioniert hat, auf der auch die Städte Lydda und Joppe liegen, so hat auch Petrus in beiden Städten und schließlich in Cäsarea gewirkt und hier viele zum Glauben bekehrt. Dazu wird seine Missionsreise mit ähnlichen Worten erzählt wie die des Philippus. Man vergleiche:

8, 40	9, 32
Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Καισαρίαν.	ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους κτλ.

Soll man vielleicht annehmen, daß Petrus überall nur ein Nachtreter des Philippus war? Das ist mit der führenden Stellung völlig unvereinbar, die er wie nach Gal 2, so auch nach der AG auf dem palästinensischen Missionsgebiet hatte. So wird man, wenn man auch die literarische Beziehung zwischen beiden Reiseberichten vergleicht, zu dem Schluß gedrängt, daß das, was von der Missionsreise des Philippus erzählt ist, in der Grundschrift nur eine Beschreibung der Missionsreise des Petrus war. Erst der Bearbeiter der Grundschrift hat den Philippus an Stelle des Petrus eingesetzt. Doch hat er dabei den Ruhm des Petrus, der erste große Missionar auch unter den Nichtjuden auf dem palästinensischen Missionsgebiet gewesen zu sein, nicht schmälern können noch wollen. Darum hat er ihn schließlich doch noch nach Samaria gerufen, wo schon Philippus gewirkt hat, und ihn als Evangelist πολλὰς κώμας τῶν Σαμαριτῶν besuchen lassen. Darum hat er ihn nochmals von Jerusalem διὰ πάντων bis nach Lydda reisen und viele Bewohner dieser Stadt zum christlichen Glauben bekehren lassen, obwohl er die Bekehrung des Eunuchen auf dem Wege dorthin auf Rechnung des Philippus gesetzt hat. Darum hat er ihn schließlich auch in Cäsarea wirken lassen, obwohl doch Philippus nach 8, 40 damals dort war und — nach der Taufe des äthiopischen Eunuchen — zur Taufe des römischen Hauptmanns dieselbe Befähigung hatte wie Petrus.

Dazu kommt noch eine Erwägung. Betrachtet man den ganzen Abschnitt der AG, in dem die Philippusgeschichte 8, 5—40 sich befindet, vom Standpunkt der Quellenkritik, so wird man mit Sorof, van Manen, Spitta und J. Weiß leicht erkennen, daß der Bericht über die Missionstätigkeit des Petrus 9, 32ff. unmittelbar und — wie gezeigt — z. T. wörtlich den Bericht über die des Philippus aufnimmt und zwar ganz in derselben Weise, wie der Bericht über die Christenverfolgung unter Saulus 9, 1ff. denselben Gegenstand wieder aufnimmt, der 8, 3 eingeleitet worden ist. Dieser Zusammenhang kann nicht zufällig sein. Wie vielmehr 9, 1 ff. inhaltlich und literarisch mit 8, 3 zusammengehört, so auch 9, 32ff. mit 8, 40 bzw. 8, 5—40. Ist aber 9, 32ff. ein Abschnitt aus alten Petrusakten, wie solche auch sonst in der AG verarbeitet vorliegen, dann muß das auch von 8, 5—40 gelten. Unsre Philippusgeschichte ist weiter nichts als ein umgearbeitetes Stück alter Petrusakten. Hier wie dort derselbe Inhalt — ein großer Apostel, der das Evangelium verkündet und in der Kraft Gottes Wunder tut und so Einzelne wie Massen zum Glauben bringt; hier wie dort dieselbe Tendenz — das Christentum, die Religion, welche über die Mauern Jerusalems und die Schranken des Judentums hinaus wirken muß; hier wie dort dieselbe Vorstellungswelt im einzelnen, derselbe Engel, hier und dort auch πνεῦμα genannt, der in gleicher Weise bedeutungsvoll in die Handlung eingreift (vgl. 8, 26. 39 bzw. 10, 3. 19, außerdem in den Petrusgeschichten 5, 19; 10, 22; 12, 7. 23);[1] hier wie dort dieselbe Sprache mit den gleichen Orientalismen: Das alles macht es uns unzweifelhaft, daß es auch eine Quelle ist, aus der beides geflossen ist, alte πράξεις Πέτρου.

In dieser Auffassung darf uns noch eine letzte Beobachtung bestärken. Hat sich die Geschichte von dem samaritischen Magier auch in der übrigen altchristlichen Literatur als eine ursprüngliche Petrusgeschichte nachweisen lassen, so findet sich, soweit ich sehe, für die Geschichte von dem äthiopischen Eunuchen, ein gleicher Beleg nicht. Nur auf eine Stelle darf vielleicht hingewiesen werden, die, für sich betrachtet, belanglos wäre, aber in diesem Zusammenhang unsre Aufmerksamkeit verdient. Dieselben Petrusakten, die uns von dem Zusammentreffen des Petrus und Simon auf Grund einer von AG 8, 5 ff. abweichenden Überlieferung berichten, bringen — und zwar in einem Kapitel, worin auch jenes Zusammentreffens gedacht ist (Act. Petr. c. Sim. c. 5) — eine Erzählung von der Taufe, die Petrus auf seiner Seereise von Cäsarea nach Rom an dem Steuermann des Schiffes Theon vornimmt. Vergleicht man

[1] In AG erscheint er sonst nur noch 27, 23 und hier nur im Traum.

sie mit der Erzählung über die Taufe des Eunuchen, so erkennt man, daß sie in manchen Einzelheiten dieser nachgebildet ist. Wie Philippus dem Eunuchen die frohe Botschaft von Jesus verkündet, so setzt auch Petrus dem Theon zunächst die Großtaten Gottes auseinander. Wie dann der Eunuch bei dem Wasser fragt: „Sieh, hier ist Wasser, was hindert, mich taufen zu lassen?", so wendet sich auch Theon an Petrus mit der Bitte: „Wenn du mich für würdig halten willst, mich in das Zeichen des Herrn einzutauchen, so hast du hier Gelegenheit." Wie es zuletzt von dem Eunuchen heißt, daß er seines Wegs fröhlich gezogen sei, so auch von Theon, daß er aus dem Wasser stieg, fröhlich in großer Freude. Selbstverständlich kann dem Verfasser der Petrusakten bei dieser Nachbildung die Erzählung von Philippus und dem Eunuchen vorgeschwebt haben. Nach dem Gesetz der Ideenassoziation ist es aber wahrscheinlicher, daß es eine Geschichte von Petrus und dem Eunuchen war. Ist er doch auch kurz vorher nicht unsrer AG, sondern ihrer Grundschrift gefolgt, wenn er sagt: Petrus habe den Simon aus Judäa vertrieben, nachdem er ihn als Magier erwiesen habe.

Wir dürfen daher auch nach dieser Seite das Ergebnis unsrer Untersuchung als gesichert ansehen, daß der ganze Abschnitt 8, 5—40, von den Interpolationen abgesehen, in der Grundschrift keine Philippus-, sondern eine Petrusgeschichte, ein Abschnitt alter Petrusakten gewesen ist.

Wie aber ist es dann zu erklären, daß der Autor ad Theophilum an Stelle des Petrus, den ihm seine Vorlage bot, den Philippus einsetzte? Eine bestimmte Tendenz kann er dabei nicht gehabt haben, da er sonst, wie oben gezeigt, den Petrus ungestört seines Apostelamts walten läßt. Was ihn dazu verleitet hat, kann nach dem literarischen Befund nur ein Doppeltes gewesen sein: einerseits die Vorstellungen, die er von dem Apostolat und Diakonat der Urgemeinde hatte, andrerseits die historischen Mitteilungen, die er in seinen Quellenschriften fand. Suchen wir von hier aus einen Einblick in die Werkstätte seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu gewinnen, so finden wir zunächst in 8, 1. 4 die Bemerkung, die aller Wahrscheinlichkeit nach sein alleiniges literarisches Eigentum ist: Infolge der großen Christenverfolgung, die über die Gemeinde in Jerusalem hereinbrach, hätten sich alle über die Länder Judäas und Samariens zerstreut und dabei das Evangelium verkündet, alle πλὴν τῶν ἀποστόλων. Solange nach dieser Geschichtsbetrachtung die Apostel in Jerusalem ausharren mußten, konnten sie — und so auch Petrus — eine apostolisch-evangelistische Tätigkeit nicht ausüben, wie denn auch Petrus sie nach

9, 31. 32 erst dann wieder aufnahm, als die Gemeinde wieder allenthalben Frieden hatte. Nun aber war in der Quellenschrift der AG, den Petrusakten, erzählt, daß Petrus, nachdem er durch seine Predigten und Krankenheilungen nicht bloß die Jerusalemische Bevölkerung (vgl. 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 5, 13), sondern auch τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ (5, 16)[1] erregt hatte, nach der Stadt Samaria hinabgezogen war, um auch hier Christus zu verkünden und allerlei Kranke zu heilen (8, 5 ff.), sowie daß er hierauf, nach Jerusalem zurückgekehrt, in andrer Richtung, nach dem Küstenstrich von Gaza bis Cäsarea, ausgezogen sei, um in gleicher Weise das Evangelium zu verkünden sowie allerlei Heilwunder zu verrichten (8, 26. 40; 9, 31 f. 36 ff.; 10, 1 ff.). Konnte er nun nach 8, 1. 4 Jerusalem in jener Zeit nicht verlassen haben, so mußte ein andrer für ihn eintreten, dessen evangelistische Wirksamkeit freilich trotzdem zum Teil wenigstens einer Ergänzung durch die Apostel, insbesondere durch Petrus bedurfte (8, 1. 4 ff.). Da bot sich als Ersatzmann der Diakon Philippus.

Daß aber gerade er dazu ausersehen wurde, hatte seine besonderen Gründe. Wie das Kollegium der 12 Apostel, so hatte auch das Kollegium der 7 Diakonen (6, 1 ff.) in den Augen des Verfassers der AG eine höhere Bedeutung gewonnen, als es sie anfänglich gehabt hat. Überdies hatte der erste unter ihnen, Stephanus, tatsächlich schon in Jerusalem eine Wirksamkeit entfaltet, die weit über sein Diakonenamt hinausging, wie eine andere Quellenschrift dargelegt hatte (6, 1 ff.). Sollte das nicht auch bei dem zweiten unter den Sieben, Philippus, der Fall gewesen sein? Nachrichten, die eine solche evangelistische Tätigkeit desselben bezeugten, waren nicht vorhanden. Aber eine Notiz, die sich in einer Quellenschrift ersten Ranges vorfand, erschien wohl bedeutungsvoll genug, um den Mangel an andern urkundlichen Urkunden auszugleichen und Licht über seine Wirksamkeit zu bringen. In dem Bericht über die Reise des Paulus, in dem sogenannten Wirbericht, AG 21, 8, war ein Evangelist Philippus genannt, der mit seinen vier prophetischen Töchtern damals in Cäsarea wohnte. Allerdings die ganze kirchliche Tradition, die durch keine geringeren Gewährsmänner als Papias von Hierapolis, Polykrates von Ephesus und Klemens von Alexandrien gedeckt ist, wie auch die ältere montanistische,[2] sah in diesem Vater der prophetischen Töchter, der später in Hierapolis beigesetzt wurde, den Apostel Philippus. Nur

[1] Man beachte auch hier die hebräische Form des Namens, die auf eine Quellenschrift schließen läßt.

[2] Vgl. dazu P. Corssen, Die Töchter des Philippus in dieser Zeitschrift II. 1901. 294 f.

ihn und keinen andern kann auch der Wirbericht gemeint haben, wenn der ihn als εὐαγγελιστής bezeichnete. Denn wie die Apostel selbst oft οἱ εὐαγγελισάμενοι genannt wurden, so galten die Evangelisten in ältester Zeit den meisten einfach als Apostel.[1] Was wußte jedoch der Autor ad Theophilum von einem Evangelisten? Ein Zwölfapostel kann das doch nicht gewesen sein; denn ein solcher hätte doch auch durch seinen Titel gekennzeichnet sein müssen; und nun gar ein Zwölfapostel mit vier Töchtern! Aber von einem Diakon Stephanus hatte er gelesen, daß er auch evangelisiert hatte. Ein Diakon mochte wohl auch Evangelist genannt werden können. Der „Evangelist" Philippus in Cäsarea, von dem der Wirbericht erzählt, konnte darum kein andrer gewesen sein, als einer von den Sieben, der zweite in der Reihenfolge nach Stephanus. Das war das Ergebnis seiner Überlegungen, das er denn auch nicht versäumte, dem Wirbericht erklärend hinzuzufügen.[2] Wenn nun dieser Philippus, der doch früher in Jerusalem gewesen, zur Zeit des Paulus in Cäsarea wohnte, so mußte er damals dorthin gereist sein, als nach dem Tode seines Amtsgenossen Stephanus alle Jerusalem verließen, alle außer den Aposteln. Das konnte selbstverständlich nur der Diakon gewesen sein und nicht der Apostel Philippus, der doch wie Petrus und die andern in Jerusalem bleiben mußte. Auf diese Weise aber ist er das geworden, was vorher der erste unter den Sieben war, ein Evangelist, εὐαγγελιζόμενος περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (8, 12; vgl. 8, 4. 35). Darum muß es dieser Philippus gewesen sein, — und nicht Petrus, wie seine Quellenschrift erzählte, — der damals nach Samaria kam und alsdann über Gaza und Asdod nach Cäsarea gelangte, wo ihn dann Paulus besuchte. — Wie ist es aber mit seinen prophetischen Töchtern gegangen, die in Cäsarea bei ihm wohnten und später mit ihm nach Hierapolis zogen? Hat er in Jerusalem noch keine Töchter gehabt und sie deshalb auf seiner Flucht bzw. Missionsreise auch nicht mitnehmen können? Oder sind sie ihm erst in Cäsarea geboren worden? Wir verstehen es, warum sich der Verfasser der AG, obwohl er über die Reise des Philippus von Jerusalem nach Cäsarea genaueres zu erzählen weiß, über seine Töchter ausschweigt. In seiner Quellenschrift, aus der er die andern Erzählungen nahm, stand davon nichts. Denn sie handelte nicht von Philippus, sondern von Petrus, an dessen Stelle erst er den Philippus einsetzte. —

[1] Vgl. A. Harnack, Die Mission. Leipzig 1902. 254. Anm. 1.

[2] Ich betrachte also die Worte ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά als Zusatz, ähnlich wie Gieseler und Renan; vgl. F. Sieffert, Art. Philippus der Evangelist in RE³ XV. 335.

Die Quelle der Philippusgeschichten AG 8, 5—40 sind also alte Petrusakten gewesen. Steht dies Ergebnis unsrer Untersuchung fest, so löst sich die Quellenfrage der AG wesentlich einfacher und leichter, als es bisher möglich war. Denn damit sind Petrusakten als eine Hauptquelle der AG festgestellt.[1] Zugleich aber ist damit der Kritik neues Material gegeben, um zu untersuchen und nachzuweisen, wo sonst noch in der AG diese Petrusakten als Quelle vorliegen. Dabei wird sich ergeben, daß sie den Kern aller jener halb historischen, halb legendarischen echt volkstümlichen Erzählungen in der AG bilden, deren Held der evangelisierende und Wunder vollbringende Petrus ist und deren Leitmotiv, soweit es sich aus der AG feststellen läßt, die Ausbreitung des Christentums von Jerusalem bis nach Cäsarea ist. Vielleicht ist es dann möglich, ihren Faden, der AG 12, 17 mit der rätselvollen Bemerkung ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον abbricht, auch in der übrigen altchristlichen Literatur da und dort bloßzulegen und weiterzuführen. Jedenfalls vereinfacht und erleichtert sich mit Erkenntnis dieser Quellenschrift in der AG die Aufgabe, die Fäden sonstiger Quellenschriften aufzufinden, welche etwa hier noch vorhanden sind.

Durch die Feststellung des ursprünglichen Charakters der Philippusgeschichten in AG 8 wird aber nicht nur die Quellenfrage der AG, sondern auch manches Geschichtsproblem des apostolischen Zeitalters in ein neues Licht gerückt. Insbesondere wird für die Frage nach der Bedeutung des Apostolats, Diakonats und Evangelistenamts und für die Frage nach dem Verhältnis der petrinischen Mission zur paulinischen sowie des Judenchristentums zum Heidenchristentum die Erkenntnis alter Petrusakten als einer Quellenschrift auch für AG 8 nicht ohne Bedeutung sein, einerlei, wie man über ihren geschichtlichen Wert urteilen möge.

1 Auch A. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, welche Schrift mir erst nach Abschluß des Manuskriptes in die Hände kam, hält es für überwiegend wahrscheinlich, wenn auch keineswegs gewiß, daß den Petrusperikopen eine aramäische Quellenschrift zugrunde liegt. Für die Philippusgeschichten ist er jedoch geneigt, eine weitere Quelle, den mündlichen Bericht des Evangelisten Philippus selber, anzunehmen, obwohl er sich dem Eindruck nicht verschließen kann, daß beide, die Petrus- und Philippuserzählungen, miteinander verklammert sind (vgl. a. a. O. S. 84f., 88 u. Anm. 4, 107ff., sowie 28). Inwiefern sie nicht erst künstlich verklammert, sondern ursprünglich verbunden gewesen und dann zertrennt worden sind, hat meine Abhandlung gezeigt, deren gesamte Beweisführung und Ergebnisse übrigens kaum berührt werden, auch wenn man mit Harnack den Wirbericht nicht, wie hier S. 353f. vorausgesetzt ist, als Quelle, sondern als Werke des Autors ad Theophilum betrachtet.

[Abgeschlossen am 27. Nov. 1906.]

Miszellen.

Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

In seinem Aufsatz πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus (Jahrgang 1906 der theologischen Studien und Kritiken, S. 419—436) hat Kittel den Nachweis zu erbringen versucht, daß der Genetiv Ἰησοῦ Χριστοῦ als Genetivus subjectivus zu verstehen sei. Seine Ausführungen sind aller Beachtung wert und haben doch vielleicht den einen oder andern stutzig gemacht, dem von vornherein die Auslegung von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Glaube Jesu Christi kaum diskutierbar erschien. Ich stimme mit Kittel und Haußleiter in der negativen Aussage überein, daß Paulus in den Briefen an die Römer und an die Galater nicht von einem „Glauben an Jesus Christus" redet. Aber die These, daß der Apostel einen „Glauben Jesu Christi" gekannt habe, stützt sich doch auf zu wenig Stellen, um sie annehmbar erscheinen zu lassen. In dem ganzen Umkreis paulinischer Ideen tritt dieser Gedanke denn doch gar nicht hervor. Mir scheint eine andere Lösung der Frage nötig zu sein.

Kittel hat gezählt, daß πίστις in Rm 40 Mal vorkomme, davon 32 Mal für sich allein, d. h. ohne nähere Bestimmung. Ebenso wird πιστεύειν von 20 Malen 9 Mal absolut gebraucht. Dieser zahlenmäßige Sachverhalt legt die Annahme nahe, daß an den beiden einzigen von Kittel ausführlich behandelten Versen Rm 3, 22 und 26 die Genetive Ἰησοῦ Χριστοῦ, bzw. Ἰησοῦ nicht zum ursprünglichen Text gehören, sondern als späterer Zusatz gelegentlich eingedrungen sind.

Der Sinn des Verses 22 ohne I. Χρ., also in der Lesart: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας ist durchaus klar, und kein Exeget würde heute auf den Gedanken kommen, zu πίστεως müsse eigentlich noch der Genetiv I. Χρ. getzt werden.

Die πίστις erscheint hier ebenso absolut als neues religiöses Prinzip im Gegensatz zum Gesetz und zu den Werken, wie gleich danach in

V. 25 und an vielen anderen Stellen, vgl. 1, 16. 17; 4, 11. 13. 16; 5, 12. — Auffallend ist der Ausdruck ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in V. 26. Nur noch Rm 8, 11 steht der Name Jesus allein. Haußleiter nimmt an, daß der Apostel an beiden Stellen den Namen gewählt habe, um den Herrn in seiner geschichtlichen Erscheinung, den „Menschen" Jesus zu bezeichnen. Aber der Apostel hat diese Absicht doch nicht im geringsten angedeutet, und das nur 2malige Vorkommen des Namens berechtigt uns nicht, dem Apostel eine so feine dogmatische Distinktion zu unterschieben, die die Leser des Briefes doch auch nicht ohne weiteres herausfühlen konnten. Jedenfalls ist die einfache Benennung Jesus im Vergleich mit der üblichen Bezeichnung Jesus Christus oder Christus Jesus so auffällig, daß es mir erlaubt und geboten erscheint, in V. 26 Ἰησοῦ als Zusatz zu streichen und zu lesen: καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως, vgl. Gal 3, 7. 9: οἱ ἐκ πίστεως.

Zwar kann ich mich für beide Streichungen nicht auf Textzeugen berufen. Aber gerade der Name Jesus Christus oder Jesus konnte doch wohl leicht eindringen, wo die πίστις doch in irgend einer Beziehung zu Jesus Christus stand, und war der Zusatz einmal gemacht, dann hielt er sich auch. Deshalb scheint es mir aus den Gründen höherer Textkritik erlaubt und begründet, in V. 22 und 26 I. Χρ. und Ἰησοῦ zu streichen. Nebenbei sei bemerkt, daß in Rm 8, 11 statt τὸν Ἰησοῦν, wo der Artikel bei dem Eigennamen besonders auffällig ist, auch Χριστὸν oder Χρ. Ἰησοῦν zu lesen wäre.

Im Brief an die Galater kommen für Kittels Untersuchung nur die Verse 2, 16 (mit 2maligem Genetiv) und 3, 22 in Betracht. Da πίστις von 21 Malen 16 Mal ohne nähere Bestimmung vorkommt, kann man geneigt sein, auch in 2, 16 die beiden Genetive sowie die Worte εἰς Χριστόν zu streichen, also zu lesen: εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως, καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν. Vielleicht ist sogar der ganze Satzteil: ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ zu tilgen, wie Cramer will, siehe Lipsius in Holtzmanns Handkommentar 1891, S. 26. Ebenso ist es nicht schwierig, in 3, 22 den Genetiv zu streichen, sodaß πίστις ebenso absolut gebraucht wäre wie das im selben Verse stehende τοῖς πιστεύουσιν. — Wer Bedenken trägt, Textänderungen vorzunehmen, für die er sich nicht auf Textzeugen berufen kann, dem werden die oben vorgeschlagenen Streichungen unzulässig erscheinen, und er wird das Gefühl haben, daß sie vorgenommen seien im Interesse der vorgefaßten Meinung, πίστις werde in den Briefen an die Rm und die Gal absolut gebraucht. Mancher wird dagegen geneigt sein, der Konjekturalkritik

einen weiteren Spielraum zu gewähren, wenn er durch unbedeutende Streichungen wie in unserem Falle ein glattes Ergebnis erhält. Kittel hat recht mit dem Satze: Die πίστις erscheint stets als eine Tätigkeit, die Gott zum Gegenstande hat, aber die Fortsetzung: und die in hervorragender Weise Christo eigen war — kann, wie gesagt, nicht als Anschauung des Paulinismus aus dem Brief an die Rm und die Gal herausgelesen werden. Vielmehr wird die πίστις schlechthin als neues Kriterium der Religiosität empfunden, wie ja auch die Polemik des Jakobusbriefes, 2, 14—26, sich gegen die πίστις ohne jede nähere Bezeichnung richtet.

Celle. Dr. Schläger.

Nachtrag zu S. 82ff. dieses Jahrg.

Alfred Holder, dessen erster Band seines monumentalen Katalogs der Reichenauer Handschriften soeben erschienen ist, verdanke ich die Mitteilung, daß das von mir in diesem Jahrgang dieser Zeitschrift veröffentlichte Bruchstück der Augustinischen Bibel wohl jenen verschollenen epistolarum Pauli apostoli volumina IV angehört, die im Reichenauer Handschriftenverzeichnis des Jahres 822 (gedruckt von G. Becker in seinen catalogi bibliothecarum antiqui, Bonnae 1885, p. 5, 30—33) genannt sind. Damit hat meine Annahme, die Handschrift sei einst Reichenauer Besitz gewesen, wohl ihre Bestätigung gefunden; gleichzeitig erhalten wir durch unser Bruchstück aber auch einen Hinweis auf das Schicksal dieser Paulusbriefe, die vielleicht um das Jahr 1600 noch vollständig in Petershausen erhalten waren und dann erst aus dem erwähnten Grund zerschnitten und somit fast völlig verloren gegangen sind.

Heidelberg. Rudolf Sillib.

Zur Taube als Symbol des Geistes.

It is not true that the dove was an ancient Jewish symbol for the Spirit. In Jewish symbolism the dove is Israel. So Plummer zu Lc 3, 22 (4. A. 1901, reprinted 1905). Der zweite Satz mag wahr sein, und muß doch den ersten nicht ausschließen. Ich weiß nicht, ob in diesem Zusammenhang schon angeführt wurde, was Philo (quis rer. div. heres 25 M. 490 = W. III, 30) zu Gen 15, 9 sagt: πρὸς δὲ τούτοις „τρυγόνα καὶ περιστεράν", τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἄνω πηδᾶν μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ'ἀλλήλων, ᾗ δια-

φέρει γένος εἶδους ἢ μίμημα ἀρχετύπου. φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεόν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα — συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται —, ἥμερος δὲ καὶ τιθασὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολοῦσα καὶ διαίτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα· περιστερᾷ ταύτην ἀπεικάζουσιν· ταύτας μοι δοκεῖ τὰς ἀρετὰς Μωυσῆς αἰνιξάμενος μαίας Ἑβραίων ὀνομάσαι Σεπφώραν τε καὶ Φουάν (Ex. 1, 15)· ἡ μὲν γὰρ ὀρνίθιον, Φουὰ δὲ ἐρυθρὸν ἑρμηνεύεται. τῆς μὲν οὖν θείας ἐπιστήμης ὄρνιθος τρόπον τὸ ἀεὶ μετεωροπολεῖν ἴδιον etc.

Sehn wir von der speziellen Ausdeutung ab, so ist hier die göttliche Weisheit — mit κτῆμα erinnert Philo ausdrücklich an Prov. 8, 22 —, die bei ihm von dem hypostasierten Geist nicht weit entfernt ist, mit einer Taubenart verglichen. Nur beiläufig merke ich an, daß Philo bei τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα an Ps 102, 8 gedacht haben wird, wo im Hebr. צִפּוֹר steht. Ebenso scheint die Tatsache noch lange nicht die genügende Beachtung gefunden zu haben, daß nach dem Codex D die Taube bei allen 3 Evangelisten in Jesus eingeht (εἰς αὐτόν), nicht bloß über ihn kommt (ἐπ' αὐτόν).[1] Von solcher Vorstellung aus ist es dann auch begreiflich, wenn beim Tod des Polykarp eine Taube aus seiner Wunde herauskommt, ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος. Funk in seiner editio minor setzt περιστερὰ καὶ in Klammer, v. Gebhardt, Harnack, Zahn ersetzen es durch die geistvolle, jetzt aber gewiß als unnötig anzusehende Konjektur Wordsworth's περὶ στύρακα (so daß man in ihrer editio minor von der Lesart der Hds. gar nichts erfährt). Weinel, für den die richtige Lesart von höchstem Interesse gewesen wäre, übersetzt das (Wirkungen des Geistes S. 169): „sprang an der Spitze ein Strom Blutes heraus." Auch an Joh 19, 34 ἐξῆλθε αἷμα καὶ ὕδωρ wird in diesem Zusammenhang erinnert werden dürfen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Ein Gegenstück zum Gewölbe und zur Taube im Martyrium des Polykarp.

Die zwei Stellen im Martyrium des Polykarp c. 15. 16, daß das Feuer eine Art Gewölbe um ihn bildete und so den Leib des Märtyrers umschloß (καμάρας εἶδος ποιῆσαν . . . κύκλῳ περιετείχισε τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος) und daß, als der Henker ihn durchbohrte, eine Taube und so

[1] Auch der Gnostiker Markus hat εἰς αὐτόν (Hipp. ref. 6, 51); ebenso Cerinth (Hipp. 10, 21); dagegen Theodotus ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν (16, 23).

viel Blut herauskam, daß das Feuer erlosch (ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος ὥστε κατασβέσαι τὸ πῦρ), haben bis in die neueste Zeit Schwierigkeiten bereitet, sodaß noch jüngstens Textänderungen und falsche Übersetzungen veröffentlicht wurden. Aber an der Erzählung ist nichts zu ändern; das zeigt das offenbar von ihr abhängige Gegenstück im Martyrium des heiligen Mamas (Acta martyrum et sanctorum, ed. Bedjan VI, 454f.):

Mamas wird 3 Tage in einen Ofen gesperrt. „Als er glühend gemacht wurde, kam eine Taube vom Himmel herab und zerteilte das Feuer und es war über ihm in Form eines Gewölbes (ברמות כפתא) und dann erlosch es. Und viele von den Brüdern freuten sich und priesen Gott über diesem Wunder" usw. Das wird auf der nächsten Seite wiederholt: „Diejenigen, welche den Märtyrer gesehen hatten, als er in den Ofen geworfen wurde und auch die Taube, die vom Himmel herabkam und die Flamme von ihm zerteilte und die Form des Gewölbes, die entstand, und wie das Feuer erlosch" usw.

Diese Darstellung ruht zwar ihrerseits auch schon auf einem Mißverständnis der Erzählung über Polykarp; denn bei Polykarp hat die Taube mit dem Gewölbe nichts zu tun und kommt aus ihm selbst heraus; im übrigen aber bezeugt sie die alte Erzählung in erwünschter Weise. Ob das Martyrium in dieser Form auch griechisch vorliegt, weiß ich nicht. Nilles I, 269 verweist unterm 2. September auf AS. Aug. III, 423—446. Die Analecta Bollandiana IX, in denen dieser syrische Text erstmals erschien, sind mir nicht zur Hand. In den griechischen Synaxarien ist sein Martyrium zum 2. Sept. nur verkürzt wiedergegeben.[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

Eine nicht ausgenützte Quelle der neutestamentlichen Textkritik.

Im Jahr 1870 und wieder 1887 wurde von Lagarde des Hieronymus Liber interpretationis hebraicorum nominum so bequem als möglich zugänglich gemacht. Aber noch niemand scheint diese Quelle neutestamentlicher Textkritik systematisch durchgearbeitet zu haben. Gelegentlich machte ich aufmerksam, daß dieser Zeuge uns in Act 4, 5 Jonatha für Johannes erhalten hat. Wordsworth-White führen das jetzt an, während Lagarde noch „Macc α 10, 74" auf den Rand gesetzt hatte. Als

[1] Anmerkung bei der Korrektur: Über das Wort καμάρα jetzt Solmsen in Berl. Phil. WS 1906, 27 Sp. 853 zu A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen 1905.

5. 12. 1906

„De actibus apostolorum" zitiert diese Sammlung „Amos" zwischen Ananias = 5, 1 und Azotus 8, 40. Lagarde schreibt auf den Rand „Luc 3, 25". Ich vermute, daß das Amos-Zitat in 7, 42 gemeint ist.

Weiter „Ascalon" zwischen Azotus 8, 40 und Aeneas 9, 33. Lagarde zitiert „Sophon 2, 4" Ich denke, es ist eine Verderbnis für Assarona = Sarona, 9, 35.

Zwischen Pafum = 13, 6 und Perge = 13, 13 lesen wir:

Parion discooperientem. Lagarde setzt „?" Die Etymologie führt auf פרץ. Ich denke an Entstellung aus Barieu, 13, 6.

Wordsworth-White schreiben zu Asson 27, 13: „videtur Hieron. 'de nom hebr.' III, 98 hoc loco *ascalon* legisse"; die obige Vermutung wird eher zutreffen.

Zum Namen Amos schreibt hier Hieronymus: potens vel fortis, si tamen ab aleph littera incipiatur, et finiatur in sade. Quod si exordium sumit ab ain et consummatur in *sin*, in *populum divellentem* transfertur. *sin* ist eine Änderung Lagardes; seine Handschriften haben alle: *nun*. Sachlich ist die Änderung richtig; denn *populus divellens* ist = עם מאם, allerdings mit *samech*, nicht *sin*. Trotzdem ist *nun* von Hieronymus geschrieben worden. Es liegt die Verwechslung von *Amos* und *Amon* vor, die zu Matth 1 so oft schon erörtert wurde.[1]

Diese Proben mögen genügen als Beweis, daß sich eine systematische Durcharbeitung lohnen würde.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Ein neues Wort für das Wörterbuch des Neuen Testaments.

An μηδένα cαίνεcθαι ἐν ταῖc θλίψεcιν ταύταιc 1 Thess 3, 3 haben schon viele Anstoß genommen; aber kein Erklärer so weit ich sehe, hat es der Mühe wert gefunden, anzuführen, daß FG cιενεcθαι d. h. cιαίνεcθαι schreiben. Nun vergleiche man mit dem Zusammenhang bei Paulus auch nur die folgenden 2 Belege aus der historia Lausiaca (ed. Butler, 1904).

ἡμῶν δὲ τοῦτο μὲν ὑπολυπουμένων, τοῦτο δὲ καὶ cιαινομένων ὅτι τοιοῦτος βίος τοιούτῳ περιπέπτωκε πάθει (c. 24, p. 78, 10).

. . . ἠκηδίαcα καὶ ἀκηδιάcαc κατεγόγγυcα . . . καὶ ἐπὶ τοῦτο (besser τούτῳ) cιανθεὶc τὴν διάνοιαν ἐcκεπτόμην ἀναχωρῆcαι καταφρονήcαc αὐτοῦ (c. 35, p. 102, 16). Statt cιανθεὶc lesen einige Zeugen hier cκανδα-

1 Vgl. 60, 11 zu Mt 1, 11 Amo*n* (so, ohne Variante) fidelis vel nutricius, si tamen ab *aleph* littera exordium habet (also *nun* am Schluß). quod si ex *ain* scribitur, *onustus* interpretatur (also *samech* am Schluß, aber trotzdem Amo*n*).

λιcθείc und geben uns einen trefflichen Kommentar zu 1 Thess 3, 3. Noch besseren Aufschluß gibt die Aufforderung, die ebenda an den cιανθείc gerichtet wird: μὴ μικροψύχει. Das Wort verdient weitere Untersuchung.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Die Stelle vom *δειπνοκλήτωρ* Mt 20, 28.

Am Schluß hat D den bekannten Zusatz, welcher mit dem geistreichen Paradoxon anfängt: „trachtet darnach, aus Kleinem zu wachsen, und aus Großem Kleines zu werden." So Wellhausen zu Mt 20, 28 (1904). Die Erklärer, welche die neueren Forschungen sorgfältig verfolgen, nennen als griechische Zeugen dafür DΦ, so Westcott-Hort[3], Scrivener[4], Blaß, Zahn, Baljon (mit Verweisung auf die ausführliche Erörterung der Stelle in meiner Einführung). Ältere wie Mill z. B., Bengel, Wetstein, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort[1] kennen als griechischen Zeugen nur D.

Wie kommt dann Sabatier (1751) zu der Angabe:

Praeterea idem assumentum totidem penè verbis exstat *Graecè* ex *tribus* Apographis in Bibliorum polyglott. Londinensium, to VI. en illa: Ὑμεῖc δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆcαι, καὶ ἐκ μείζονοc ἔλαττον εἶναι, al ἐλαττοῦcθαι.

Mill (1707), der zur Stelle von griech. Zeugen gleichfalls nur *Cant* hat, schreibt in den Prolegomena p. 73:

Sed et aliud assumentum exhibebat Codex *Juvenci*, ad *Mat.* 20, 28. quod in Codice *Cantabrigiensi* Bezae exstat, *ac pervetusto quodam in Bibl. Bodleiana* nostra, unoque item et *altero apud Gallos, teste Martinianaeo.*

Und S. 133 über D:

E locis Codicis vitiosis et interpolatis, pauca duntaxat hic notabimus. In Evangelio *Matthaei*, insignis illa pericope de primis accubitibus coenae c. 20. v. 28. in interpolatis hisce Graece jam primum apparet: Ὑμεῖc δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆcαι καὶ ἐκ μείζονοc ἐλαττονεῖcθαι. (sic enim legendum) εἰcερχόμενοι δὲ κτλ. cujus cum partem posteriorem ex *Lucae* cap. 14, 8. sumtam nemo non norit, dum certe prior (quod nondum a quoquam observatum, quod sciam) ortum habuit ex Graecis *Cant.* ejusdem Evangelii, cap. 22. v. 27. 28. Ἐγὼ γὰρ ἐν μέcῳ ὑμῶν ἦλθον οὐχ ὡc ὁ ἀνακείμενοc, ἀλλ' ὡc ὁ διακονῶν. καὶ ὑμεῖc ἠυξήθητε ἐν τῇ διακονίᾳ μου, ὡc ὁ διακονῶν, οἱ διαμεμενηκότεc κτλ.

[1] The only extant Greek for the passage is in Codd Φ and D . . . No other Greek codex, or version, or ecclesiastical writer has any knowledge of the passage.

Auch zur Fortsetzung schreibt Sabatier: Eadem exstant Graece *ex tribus Ms.* codicibus in Bibliorum polyglott. Londin. tomo VI. Εἰσερχόμενοι δὲ, καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι (*al.* δειπνεῖσθαι) μὴ ἀνακλείνασθε (al. ἀνακλίνεσθε) .... χρήσιμον. Der Rest wie in D, aber woher der Aorist ἀνακλεινασθε und δειπνεισθαι? Ich schalte hier den Schluß von Scrivener's Ausführungen ein (II, 331): No one has hitherto ventured to regard this paragraph as genuine, however perplexing it may be to decide at what period or even in what language it originated. The wide divergences between the witnesses must always dismiss it from serious consideration. *Its chief critical use must be to show that the united testimony of the Old Latin, of the Curetonian Syriac, and of cod. D, are quite insufficient in themselves to prove any more than that the reading they exhibit is ancient: certainly as ancient as the second century.* Der Syrsin hat eine Lücke, nach den Berechnungen von Burkitt (s. Westcott-Hort² II) und Merx die Stelle nicht enthalten. Das Peschito-Ms. des Britischen Museums 14456, das nach Cureton die Stelle am Rande hat (aus dem 8. Jahrh.), ist von Pusey-Gwilliam (s. p. 122 zu 20, 17) zu der Stelle benützt worden, ohne daß eine Bemerkung über den Zusatz zu finden wäre. S. XI ist es beschrieben als Tetraeuangelium c. annotationibus et Versionis Heracleensis aliorumque lectionibus. — Catalogue I. pp. 55—57. Nach Merx erwähnt auch Wrights Katalog nichts von diesem Zusatz. Scrivener führt aus Westcotts Artikel Vulgata Version in Smith's Dictionary of the Bible unter den lat. Hdss., welche den Zusatz bezeugen Bodl 857 auf. Sollte bei Mill diese lat. Hds. für eine griechische gehalten worden sein? Auch Fell zitiert nur Ca, aber mit dem Aorist ανακλεινασθε. Scriveners Ausgabe von D hat wie Wetstein ανακλεινεσθαι. Das neue Faksimile ist mir nicht zugänglich. Bei den lateinischen Zeugen für den Abschnitt darf man die capitula bei Wordsworth-White p. 34 und 687 nicht übersehen.

Es wäre von höchster Wichtigkeit, eine weitere griechische Handschrift für diese Stelle zu finden. In meiner Einführung (² 216) habe ich zu dem seltenen Wort δειπνοκλήτωρ angeführt:

„Im Stephanus von Hase-Dindorf ist die für die Zeit des Erscheinens (1833) unrichtige Notiz nachgetragen: Quidam codd Matth 20, 27. Hesych. Wakef. Eust. Od. p. 1413, 3 und aus Ducange: Δ in Lex. Ms. Cyrilli exp. ἑστιάτωρ."

Ich fragte dort, ob das Wort nicht dem Sprachgebrauch Tatians angehöre und erinnerte an das gleichfalls seltene κτήτωρ π 4, 34, das ich als beibehaltenen terminus technicus jetzt in der syr. Übersetzung

der Briefe des Patriarchen Severus (ed. Brooks 124, 20; 255, 5, vgl. S. 526) wieder gefunden habe.

Die Stelle ist auch interessant für die Geschichte der Benutzung von D. Stephanus 1550 hat sie noch nicht (Scrivener p. X: Even such large interpolations as follow Matth XX, 28 ... are passed over in complete silence. Beza machte nach derselben Quelle in seinen verschiedenen Ausgaben von 1582. 89. 98 „some occasional references to the readings of his manuscript, which he professed to value very highly, aber unsre Stelle ist, wenigstens in der Ausgabe von 1598, nicht erwähnt. Ebensowenig in der griech. Bibel Wechels von 1597.

Kaum ein Jahr, nachdem die Hds. in Cambridge war, ließ der Erzbischof John Whitgift, der bis 1577 Master von Trinity College gewesen war, den griechischen Text auf Pergament abschreiben. Patrick Young, der Bibliothekar Jakobs I. und Karls I, der zuerst den Codex A kollationierte und daraus 1633 die Klemensbriefe veröffentlichte, scheint der nächste gewesen zu sein, der D benutzte, indem er Auszüge daraus an die Brüder Dupuy sandte, durch welche sie Morinus und Steph. Curcellaeus kennen lernten.

Eine ungewöhnlich vollständige, aber durch viele Druckfehler entstellte Collation von D wurde von Erzbischof Ussher für Walton's Polyglotte gemacht. Seine bzw. seiner Assistenten Originalpapiere benutzte Mill (Prol. § 1505); sie sind jetzt im Emmanuel College und enthalten die Lesarten von D und der 3 Handschriften 59. 61. 62.

Über de Courcelle's Ausgabe von 1658 bin ich zunächst auf Gregory angewiesen, der (Textkritik 943) schreibt: „Gewisse spät erhaltene Lesarten aus A und aus $D^{evv\ apg}$ hob Courcelles auf für jene große Ausgabe, die doch nicht zur Ausführung kam." Wo Morinus die Lesarten verwertet, die ihm durch Dupuy-Young zukamen, weiß ich nicht. Einstweilen ist die Londoner Polyglotte mein ältester Zeuge. Walton hat ἀνακλείναcθε, nennt außer „Cant" keinen weitern griechischen Zeugen; Curcellaeus hat auch im Anhang nichts. Also nochmals die Frage, wie kommt Sabatier zu seiner so bestimmt lautenden Angabe von den drei griechischen Handschriften, welche die Stelle bezeugen sollen, und zu seinen Varianten?

Maulbronn. Eb. Nestle.

010286.

[Abgeschlossen am 8. Dezember 1906.]

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Belser, Dr **Johannes Evangelist**, ord. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen **Die Briefe des heiligen Johannes.** gr. 8° (X u. 166) M. 3.—; geb. in Leinwand M. 4.—

Feder, Alfred Leonhard, S. J., **Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus,** dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtliche Monographie. gr. 8° (XIV u. 304) M. 8.—

Das Werk behandelt in eingehendster Weise Justins Lehre von Jesus Christus: nicht nur die „Christologie" im gewöhnlichen Sinne, sondern auch die Lehre von der Messianität und die Lehre von der zweiten Person der Dreifaltigkeit.

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Professor D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an den Verleger, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und Verlegers gestattet.

Der Herausgeber. *Der Verleger.*

Soeben erschien ***im Verlage von Alfred Töpelmann in Giessen:***

Adolf Jülicher: Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung.

I. Die Epoche 1901. — II. Wrede. — III. Wellhausen. — IV. Harnack. — V. Neue Linien. Gr. 8°. (2 Bll. u. 76 S.) M. 1.60.

Druck von W. Drugulin in Leipzig